

Philos
0.2217.

301149

16

ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ES TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK
KÖRÉBŐL

A M. TUD. AKADEMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

DR. LUKINICH IMRE
OSZTÁLYTITKAR.

VI. KÖTET. — I. SZÁM.

A SZABAD AKARAT PROBLÉMÁJA

IRTA

VITÉZ MOÓR GYULA

R. TAG

*Székesfoglaló előadás a II. osztály
1943. február 8-án tartott ülésén.*

BUDAPEST, 1943.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA KIADÁSA

A SZABAD AKARAT PROBLÉMÁJA

ÍRTA

VITÉZ MOÓR GYULA

R. TAG

BUDAPEST, 1943.

KIADÁSRA AJÁNLJA:

KORNIS GYULA ig. és t. tag
PROHÁSZKA LAJOS l. tag

A szabad akarat kérdése a filozófia legnehezebb és mégis legnépszerűbb kérdései közé tartozik. *Leibniz* egyszerűen „a nagy kérdésnek“ nevezte, *Malebranche* „misztériumot“ látott benne. *Kant* szerint olyan nehéz kérdés, hogy megoldásán hiába fáradoztak évezredek munkája.¹ *Nicolai Hartmann* szerint pedig az etika legnehezebb problémája, tulajdonképpen *exemplum crucis*-a, amelynek tökéletes megfejtését, a probléma mai állása mellett, nem is remélhetjük.²

Tölem is távol áll az a törekvés, hogy a világrejtélyeket könnyedén megfejtő filozófiai ponyvairódlalom mintájára az akaratszabadság nagy kérdését megoldani próbáljam. Ennek az értekezésemnek célja csupán az, hogy megvizsgáljam, vajjon az újabb filozófiai kutatások eredményeiből vetődik-e új fény az indeterminizmus és a determinizmus régi vitájára?

I. Szabad akarat és filozófiai világgép.

Bármennyire fontos szerepet játszik is az akaratszabadság kérdése a filozófiában, különösen az etikában és a metafizikában, bármilyen nagy is a jelentősége ennek a problémának az emberrel és az emberi kultúrával foglalkozó összes tudományokban, így különösen a lélektanban, a pedagógiában, a jogtudományban, a társadalom- és történettudományban s ezenkívül vallásos vonatkozásainál fogva a teológiában is, s bármilyen közletről érdekelje magát a gyakorlati életet, mégis kétségtelen, hogy ez a sokfelé kiágazó nagy probléma csupán egyik

¹ *Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Cassirer-kiadás: Werke, Bd. V. 105. l.

² *Nicolai Hartmann, Ethik*, 2. kiadás, Berlin—Leipzig, 1935. 572. és 579. ll.



részlet-kérdése a filozófiának. A filozófia a Mindenség egészéről szerkeszt egységes világképet. A Mindenségben pedig az emberi akarat csupán egy részlet. Az emberi akarat filozófiai magyarázatának bele kell tehát illeszkednie a Mindenség egészéről alkotott filozófiai felfogásba. Amennyire igaz az, hogy súlyos hibában szenved az a filozófia, amely az akarat erkölcsi problémáit nem tudja megmagyarázni,³ annyira igaz az is, hogy sem az indeterminista, sem a determinista felfogás nem áll szilárd talajon, ha nincsen összhangban a filozófia mindent átfogó világszemléletével.

A filozófia története számos példát szolgáltat ugyan arra, hogy egyes nagy gondolkodók az akaratszabadság kérdésében olyan álláspontot foglaltak el, amely ellenkezni látszik általános filozófiai alapfelfogásukkal. *Kuno Fischer* szövéteszi például azt a következtetlenséget, hogy a filozófiai materializmus hívei közül sokan a társadalmi és politikai szabadságért lelkesednek, s hogy viszont spiritualista alapon álló teológus-bölesek a szigorú determinizmus felfogását vallják.⁴ *Heinrich Gomperz* meg arra mutat rá, hogy míg újabban az indeterminizmus a konzervatív, vallásos felfogással, a determinizmus viszont a szabadgondolkodó iránnyal szokott összekapcsolódni, addig a régi stoikus vallásosság a determinista, a szabadgondolkodó, nem vallásos, epikureista filozófia pedig az indeterminista felfogással járt karöltve.⁵ E példák számát bizonyára szaporítani lehetne, azonban legfeljebb arra jök, hogy egyes nagy gondolkodók következtetlenségét bizonyítsák, de semmiképpen sem győzhetnek meg arról, hogy az akaratszabadság kérdésében elfoglalt álláspontot nem szükséges a filozófiai világképpel összhangba hozni, s hogy ennek folytán hiábavaló fáradság volna, egy új filozófiai felfogásnak az akaratszabadság kérdésére vonatkozó következményeit kutatni.

³ V. ö. *Heinrich Rickert, System der Philosophie, I. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921. 82. l.: „Jede Philosophie ist gerichtet, die für ihn (den Willen) keinen Raum gewinnt.“

⁴ *Kuno Fischer, Über die menschliche Freiheit*, Prorektoratsrede 1875, 2. kiadás, Heidelberg, 1888. 11–15. ll.

⁵ *Heinrich Gomperz, Das Problem der Willensfreiheit*, Jena, 1907, 3. és 11. ll.

Az akarat szabadság problémájának és a filozófiai alapfelfogásnak szoros összefüggése nyilvánvaló. Így a *materialista monizmus* az emberi akarat területén is a mechanikai kauzalitás szigorú érvényesülését követeli meg. Mert ha a világon mindent, — s ekként az akaratot is, — végsősorban az anyagra s az anyagrészek mozgására kell visszavezetnünk, akkor csupán arra az eredményre juthatunk, hogy az akarat is az anyag mozgásának kényszerű törvénye alatt áll. A szabad akaratnak nem lehet helye abban a materialista világképben, amelyben egy *Laplace* elgondolása szerinti mindent tudó szellem, aki a világ összes atomjainak helyzetét és mozgását ismeri, matematikai egyenletek segítségével kiszámíthatja a múltat és jövőt.⁶

S amint a materialista monizmus a szigorú determinizmushoz, akként vezet a *spiritualista monizmus* a szigorú vagy abszolút indeterminizmushoz. Ha a világon mindent valaminő szellemi szubsztanciára vezetünk vissza, akkor az emberi akarat is a szellem megnyilatkozása s így a szellem abszolút szabadságának részese. Az akarat abszolút szabadsága azonban nem jelenti okvetlenül a véletlen játékának zűrzavaros szabadságát, az iránytű nélküli *liberum arbitrium indifferentiae*-t, — bár az abszolút indeterminizmust ekként is szokták felfogni, — hanem jelentheti azt is, hogy az akarat a minden okozatos kényszerűtől mentes szabad szellem szempontjait követi.

A szellem szabadságának s a mechanikus okozatosság kényszerének az az ellentéte, amely a monista felfogások egyikébe sem fér bele, úgy látszik, beilleszthető a *dualista* világszemléletbe. Az a filozófiai alapfelfogás, amely a Mindenséget két részre osztja: a tapasztalati valóság világára és az ideák, eszmék, értékek világára, a *mundus sensibilis*-re és a *mundus intelligibilis*-re, úgy látszik, teret nyit a szigorú determinizmus számára az egyik, a szigorú indeterminizmus számára pedig a másik világban. A legnevezetesebb dualista rendszer megalko-

⁶ V. ö. Bay Zoltán, *A fizikai kauzalitás válsága*. (Athenaeum, 22. kötet, 1936.) 80. l.: „... az átfogó intelligenciájú szellem, ki a világ összes atomjainak egy időpontban elfoglalt helyzetét és sebességét, valamint az összes, a természetben működő erők matematikai kifejezéseit ismeri, továbbá képes az összes mozgásegyenletekből álló differenciálegyenletrendszert integrálni, ki tudná számítani a múltat és jövőt.”

tójának, *Kant*nak, valóban ez volt az akaratszabadság kérdésében elfoglalt álláspontja. Az ő *transzcendentális indeterminizmus*a az ember erkölcsi szabadságát a magánvaló dolgok intelligibilis világában feltétlenül biztosítotttnak látta. Másrészt azonban a valóságos, empirikus emberi akaratot természeti jelenségnek tekintette s a természeti okozatosság törvénye alá helyezte. Ezt a szigorú determinizmusát fejezi ki az a sokat idézett mondása, hogy az, aki a cselekvések belső rugóit és a külső körülményeket tökéletesen ismerné, éppoly pontosan előre kiszámíthatná az emberek jövőbeli magatartását, amint a hold- vagy napfogyatkozásokat kiszámítani lehet.⁷ *Kant* felfogásának lehetnek gyengéi: nyilvánvaló ugyanis, hogy az akaratszabadság nagy problémájában a reális emberi akarat szabadsága a kérdés tárgya, nem pedig az intelligibilis világ magánvaló dolgainak a szabadsága; s nyilvánvaló az is, hogy a tapasztalati adottságában is értelmes emberi akaratot nem lehet egyszerűen természeti jelenségnek tekinteni. Bármilyen gyengéi legyenek is azonban *Kant* felfogásának, kétségtelen, hogy az akaratszabadság kérdésében elfoglalt álláspontja filozófiai alapfelfogásával teljesen összhangban van.

De nemcsak a filozófiai alapfelfogás sugározza ki konzekvenciáit az akaratszabadság problémájára, hanem fordítva, az akaratszabadság kérdésében elfoglalt álláspontnak is megvannak elvszerű következményei a filozófiai világszemléletre nézve. Kétségtelen, hogy a szigorú determinizmusnak következetesen a filozófiai materializmushoz kell elvezetnie. Kétségtelen az is, hogy a szigorú vagy abszolút indeterminizmus viszont csupán azzal a világfelfogással fér össze, amely vagy teljesen kiküszöböli az okozatosságot a világtérből, vagy pedig két részre szakítva a világot, legalább az emberi cselekvések köréből számúzi az oksági kapcsolatot és pótolja ezt másfajta elvek uralmával. Nem is beszélve arról, hogy a *liberum arbitrium indifferentiae* értelmében felfogott abszolút szabad akarat gondolata a filozófiai szemléletet egyáltalában lehetetlenné teszi, minthogy az abszolút véletlent rendezett világtérbé foglalni nem lehet.

⁷ *Kritik der praktischen Vernunft*, Cassirer-kiadás, V. 108. l.

Az elmondottak szerint nyilvánvaló a szoros összefüggés az akaratszabadság kérdése és a filozófiai alapfelfogás között. Nem tagadhatjuk azonban azt sem, hogy ennek az összefüggésnek vizsgálatában eddig mindig csupán a szigorú determinizmust és a szigorú indeterminizmust tartottuk szem előtt, holott az akaratszabadság kérdésének óriási irodalmában ezek a végletes álláspontok csak elvétve és kivételképpen találunk képviselőkre.

Hogy a *liberum arbitrium indifferentiae* gondolatán nyugvó *abszolút indeterminizmus* nem talál komolyan számbaveendő képviselőket, felesleges bizonyítani. De a szigorú indeterminizmusnak az az alakja sem játszik jelentős szerepet az irodalomban, amely az emberi akaratot teljesen kivenné az okozatosság törvénye alól és tisztára szellemi szempontok uralma alá helyezné. Az indeterminizmus általában csupán abban a *mérsékelt* formában jelentkezik, amely az okozatosság uralmát az emberi akarat felett kisebb-nagyobb mértékben elismeri. *Cathrein* szerint az akarat szabadsága nem ellenkezik az okozatosság törvényével.⁸ *Gutberlet* pedig azt mondja, hogy az emberi akarat teljes mértékben alá van vetve az oktörvénynek, s ezért, ha az indeterminizmus és determinizmus vitájában csupán erről volna szó, akkor szerinte a saját indeterminista felfogását is deterministának lehetne nevezni.⁹ Az indeterministák azonban a mechanikai okság mellett egy másfajta, ideális okságot, a szükségszerűen ható anyagi okok mellett a szükség-szerűség kényszere nélkül ható belső okokat, azaz célgondolatokat is fel szoktak venni, amelyek a szabad aka-

⁸ *Victor Cathrein, Das Strafrecht der Zukunft*, Stimmen aus Maria-Lach, 1896, 50. kötet, 366—367. II. V. ö. *Cathrein, Moralphilosophie*, 2. kiadás, I. 24. s. köv. II.

⁹ *Constantin Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, 2. kiadás, Fulda, 1907. 23. l.: „Wir behaupten mit der Freiheit aber keine Unbestimmtheit der Willensstat, noch auch ihrer Ursachen. Eine jede individuelle Entscheidung muss ganz genau bestimmt sein und zwar durch ihre Ursache, von welcher ja ihre Existenz ganz und gar abhängig ist. Unser Wille bestimmt in Verbindung mit Motiven und Neigungen die freie Entscheidung bis ins kleinste, nichts lässt die adäquate Ursache derselben unentschieden. In diesem Sinne kann man unsere Auffassung von der Bestimmung des Willens auch Determinismus nennen.“

rati elhatározás számára, bár korlátolt mértékben, de mégis teret engednek.¹⁰ Nyilvánvaló azonban, hogy a nem-szükségszerűen ható ok nem ok; nyilvánvaló az is, hogy a céltörvény különbözik az oktörvénytől s hogy a cél és eszköz vonatkozása már az okozatos szempontnak az értékszemponthoz való összekapcsolódása. Ezt tekintetbe véve, a mérsékelt indeterminizmus lényegét abban találhatjuk meg, hogy e felfogás szerint az akarati elhatározásban a cél és az érték gondolata is szerepet játszik, mert az emberben megvan a képesség arra, hogy a nem okozatosan ható értékeszmék mellett vagy ellenük oksági kényszer nélkül állásfoglaljon, s cselekvésével állásfoglalásának megfelelő okozatos hatásokat hozzon létre. Ezt a gondolatot fejezi ki kiváló tagtársunknak, *Schütz Antal*nak, mérsékelt indeterminizmusa is. Szerinte az akarati szabadsága nem abszolút, hanem sok mindentől függ, még testi diszpozícióktól is; szabadsága csupán azt jelenti, hogy egy külön szellemi képesség is van az emberben, amely a pusztán ideális követelésként fellépő, nem kényszerrel ható értékek mellett szabad állásfoglalását lehetővé teszi.¹¹ A mérsékelt indeterminizmus lényegét tehát az okozatosság törvényének nem-ozozatos értékszemponthoz való kapcsolatbáhozásában látom: abban, hogy bár széles körben elismeri az okozatosság uralmát az emberi akarat területén, erősen hangsúlyozza azt, hogy van az emberben egy anyagfeletti, szellemi természetű valami is, ami akarati elhatározásaiban, az okozatosság kényszerétől függetlenül és szabadon, fontos szerepet játszik.

Hasonló eredményre kell jutnom azonban akkor is, ha a komolyan számba veendő képviselőkkel nem rendelkező szigorú determinizmust mellőzve, a *mérsékelt determinizmus* irodalmát vizsgálom. Mindenesetre azzal a különbséggel, hogy itt a szükségszerűen ható okozatosság gondolatán van a hangsúly. A mérsékelt determinizmus ugyanis elismeri a különbséget a szorosabb értelemben vett okság és „a megismerésen áthaladó okság“, a *motiváció*, között. Ezek az „immateriális“, elvont motívumok azonban, *Schopenhauer* determinista felfogása szerint is

¹⁰ *Gutberlet*, i. m. 11., 31., 240–243., 457. 11.

¹¹ *Schütz Antal, A bölcsélet elemei*, 2. kiadás, Budapest, 1940. 472–477. 11.

olyan „puszta gondolatok“, amelyek „függetlenek a reális környezettől“. ¹² Ezzel azonban a determinista felfogás maga is döntő szerepet juttat az akarati elhatározásban egy teljesen szellemi természetű, nem-okozatos elvnek; mert hiszen a reális környezettől független puszta gondolat nyilvánvalóan független az okozatosságtól is; ha pedig magának ennek az okozatosság felett álló puszta gondolatnak okozatos hatást tulajdonítunk, akkor sem tekinthetjük ezt az ok nélküli okot egyébnek, mint annak, amit az indeterministák „szabad oknak“ vagy „a szükségszerűség kényszere nélkül ható belső oknak“ neveznek, vagyis *causa finalis*-nak, célgondolatnak, értékszempontnak. Igaz, hogy a deterministák ezt nem veszik észre, mert megtéveszti őket az a külső világból vett költői kép, amely a motívumok harcáról és az erősebb motívumnak szükségszerű kénytelenséggel bekövetkező győzelméről beszél. Azonban már az ugyancsak determinista *Windelband* megállapította, hogy erősebb és gyengébb motívumok közt különbséget tenni nem lehet, mert az, hogy melyik az erősebb motívum, mindig csupán utólag derül ki: erősebb az, amelyik győzött. Ezért *Windelband* szerint a motiváció mechanizmusáról szóló elméletnek az az alaptétele, hogy az erősebb motívumnak szükségszerűen győznie kell, nem egyéb, mint tautológia. S ő mégis erre a tautológiára, amelyet „analitikus igazságnak“ és „megdönthetetlen alapnak“ tekint, építi fel a saját determinista elméletét. ¹³ Az igazság azonban az, hogy „puszta gondolatok“, célok, értékek, eszmék, önmagukban nem bírnak okozatos erővel; erőre csak akkor tesznek szert, ha az ember értékelő megfontolás alapján állásfoglal melletteük. Erre az állásfoglalásra, — mondhatnám azt is, hogy „szabad“ állásfoglalásra, bár ez is tautológia, — az embert azonban nem okozatos erői képesítik, hanem az a szellemi tehetsége, hogy fogé-

¹² V. ö. *Schopenhauer, Az akarat szabadságáról*, Filozófiai Írók Társasága, XVII. Budapest, 1903. 31., 39., 40. ll.

¹³ *Wilhelm Windelband, Über Willensfreiheit*, 2. kiadás, Tübingen, 1905. 38. l.: „Sonach gilt ex definitione der bekannte Satz: die Wahl folgt jedesmal dem stärkeren Willen. Ein Satz also, der gar keine grosse und besondere Erkenntnis zu sein beanspruchen darf, sondern im wesentlichen eine Tautologie enthält... wir (haben) in jenem Satze eine analytische Wahrheit und damit eine unumstössliche Grundlage für unsere fernere Untersuchung...“

rati elhatározás számára, bár korlátolt mértékben, de mégis teret engednek.¹⁰ Nyilvánvaló azonban, hogy a nem-szükségszerűen ható ok nem ok; nyilvánvaló az is, hogy a céltörvény különbözik az oktörvénytől s hogy a cél és eszköz vonatkozása már az okozatos szempontnak az értékszemponthoz való összekapcsolódása. Ezt tekintetbe véve, a mérsékelt indeterminizmus lényegét abban találhatjuk meg, hogy a felfogás szerint az akarati elhatározásban a cél és az érték gondolata is szerepet játszik, mert az emberben megvan a képesség arra, hogy a nem okozatosan ható értékeszmék mellett vagy ellenük oksági kényszer nélkül állásfoglaljon, s cselekvésével állásfoglalásának megfelelő okozatos hatásokat hozzon létre. Ezt a gondolatot fejezi ki kiváló tagtársunknak, *Schütz Antal*nak, mérsékelt indeterminizmusa is. Szerinte az akarati szabadsága nem abszolút, hanem sok mindentől függ, még testi diszpozícióktól is; szabadsága csupán azt jelenti, hogy egy külön szellemi képesség is van az emberben, amely a pusztán ideális követelésként fellépő, nem kényszerrel ható értékek melletti szabad állásfoglalását lehetővé teszi.¹¹ A mérsékelt indeterminizmus lényegét tehát az okozatosság törvényének nem-ozkatos értékszemponthoz való kapcsolatbáhozásában látom: abban, hogy bár széles körben elismeri az okozatosság uralmát az emberi akarat területén, erősen hangsúlyozza azt, hogy van az emberben egy anyagfeletti, szellemi természetű valami is, ami akarati elhatározásaiban, az okozatosság kényszerétől függetlenül és szabadon, fontos szerepet játszik.

Hasonló eredményre kell jutnom azonban akkor is, ha a komolyan számba veendő képviselőkkel nem rendelkező szigorú determinizmust mellőzve, a *mérsékelt determinizmus* irodalmát vizsgálom. Mindenesetre azzal a különbséggel, hogy itt a szükségszerűen ható okozatosság gondolatán van a hangsúly. A mérsékelt determinizmus ugyanis elismeri a különbséget a szorosabb értelemben vett okság és „a megismerésen áthaladó okság”, a *motiváció*, között. Ezek az „immateriális”, elvont motívumok azonban, *Schopenhauer* determinista felfogása szerint is

¹⁰ Gutberlet, i. m. II., 31., 240–243., 457. II.

¹¹ Schütz Antal, *A bölcsélet elemei*, 2. kiadás, Budapest, 1940. 472–477. II.

rati elhatározás számára, bár korlátolt mértékben, de mégis teret engednek.¹⁰ Nyilvánvaló azonban, hogy a nem-szükségyszerűen ható ok nem ok; nyilvánvaló az is, hogy a céltörvény különbözik az oktörvénytől s hogy a cél és eszköz vonatkozása már az okozatos szempontnak az értékszemponttal való összekapcsolódása. Ezt tekintetbe véve, a mérsékelt indeterminizmus lényegét abban találhatjuk meg, hogy e felfogás szerint az akarati elhatározásban a cél és az érték gondolata is szerepet játszik, mert az emberben megvan a képesség arra, hogy a nem okozatosan ható értékeszmék mellett vagy ellenük oksági kényszer nélkül állásfoglaljon, s cselekvésével állásfoglalásának megfelelő okozatos hatásokat hozzon létre. Ezt a gondolatot fejezi ki kiváló tagtársunknak, *Schütz Antal*nak, mérsékelt indeterminizmusa is. Szerinte az akarati szabadsága nem abszolút, hanem sok mindentől függ, még testi diszpozícióktól is; szabadsága csupán azt jelenti, hogy egy külön szellemi képesség is van az emberben, amely a pusztán ideális követeléseként fellépő, nem kényszerrel ható értékek mellett szabad állásfoglalását lehetővé teszi.¹¹ A mérsékelt indeterminizmus lényegét tehát az okozatosság törvényének nem-ozkazatos értékszempontokkal való kapcsolatbahozásában látom: abban, hogy bár széles körben elismeri az okozatosság uralmát az emberi akarat területén, erősen hangsúlyozza azt, hogy van az emberben egy anyagfeletti, szellemi természetű valami is, ami akarati elhatározásaiban, az okozatosság kényszerétől függetlenül és szabadon, fontos szerepet játszik.

Hasonló eredményre kell jutnom azonban akkor is, ha a komolyan számba veendő képviselőkkel nem rendelkező szigorú determinizmust mellőzve, a *mérsékelt determinizmus* irodalmát vizsgálom. Mindenesetre azzal a különbséggel, hogy itt a szükségyszerűen ható okozatosság gondolatán van a hangsúly. A mérsékelt determinizmus ugyanis elismeri a különbséget a szorosabb értelemben vett okság és „a megismerésen áthaladó okság“, a *motiváció*, között. Ezek az „immateriális“, elvont motívumok azonban, *Schopenhauer* determinista felfogása szerint is

¹⁰ *Gutberlet*, i. m. 11., 31., 240–243., 457. ll.

¹¹ *Schütz Antal, A bölcsélet elemei*, 2. kiadás, Budapest, 1940. 472–477. ll.

olyan „puszta gondolatok“, amelyek „függetlenek a reális környezettől“. ¹² Ezzel azonban a determinista felfogás maga is döntő szerepet juttat az akarat elhatározásban egy teljesen szellemi természetű, nem-okozatos elvnek; mert hiszen a reális környezettől független puszta gondolat nyilvánvalóan független az okozatosságtól is; ha pedig magának ennek az okozatosság felett álló puszta gondolatnak okozatos hatást tulajdonítunk, akkor sem tekinthetjük ezt az ok nélküli okot egyébnek, mint annak, amit az indeterministák „szabad oknak“ vagy „a szükségszerűség kényszere nélkül ható belső oknak“ neveznek, vagyis *causa finalis*-nak, célgondolatnak, értékszempontnak. Igaz, hogy a deterministák ezt nem veszik észre, mert megtéveszti őket az a külső világból vett költői kép, amely a motívumok harcáról és az erősebb motívumnak szükségszerű kénytelenséggel bekövetkező győzelméről beszél. Azonban már az ugyancsak determinista *Windelband* megállapította, hogy erősebb és gyengébb motívumok közt különbséget tenni nem lehet, mert az, hogy melyik az erősebb motívum, mindig csupán utólag derül ki: erősebb az, amelyik győzött. Ezért *Windelband* szerint a motiváció mechanizmusáról szóló elméletnek az az alaptétele, hogy az erősebb motívumnak szükségszerűen győznie kell, nem egyéb, mint tautológia. S ő mégis erre a tautológiára, amelyet „analitikus igazságnak“ és „megdönthetetlen alapnak“ tekint, építi fel a saját determinista elméletét. ¹³ Az igazság azonban az, hogy „puszta gondolatok“, célok, értékek, eszmék, önmagukban nem bírnak okozatos erővel; erőre csak akkor tesznek szert, ha az ember értékelő megfontolás alapján állásfoglal mellettük. Erre az állásfoglalásra, — mondhatnám azt is, hogy „szabad“ állásfoglalásra, bár ez is tautológia, — az embert azonban nem okozatos erői képesítik, hanem az a szellemi tehetsége, hogy fogé-

¹² V. ö. *Schopenhauer, Az akarat szabadságáról*, Filozófiai Írók Társ., XVII. Budapest, 1903. 31., 39., 40. II.

¹³ *Wilhelm Windelband, Über Willensfreiheit*, 2. kiadás, Tübingen, 1905. 38. l.: „Sonach gilt ex definitione der bekannte Satz: die Wahl folgt jedesmal dem stärkeren Willen. Ein Satz also, der gar keine grosse und besondere Erkenntnis zu sein beanspruchen darf, sondern im wesentlichen eine Tautologie enthält... wir (haben) in jenem Satze eine analytische Wahrheit und damit eine unumstößliche Grundlage für unsere fernere Untersuchung...“

kony a gondolatok, eszmék és értékek iránt. A mérsékelt determinizmus elméletének vizsgálatában szinte ugyanazokra a gondolati elemekre bukkanunk tehát, amelyeket a mérsékelt indeterminizmusban is megtaláltunk. A motívumokként szereplő pusztá gondolatok jelentőségének elismerésével értékelő szempontok hatolnak be az okozatos felfogásba. A mérsékelt determinizmus tehát éppen úgy determinista és indeterminista elemeknek a vegyülete, mint a mérsékelt indeterminizmus.

Az, hogy az irodalomban, elhanyagolható kivételektől eltekintve, ezek a mérsékelt irányok vannak képviselve, nem véletlen. A két végletes felfogás — a szigorú indeterminizmus éppúgy, mint a szigorú determinizmus — következetesen végiggondolva ugyanis olyan konzekvenciákra vezet, amelyeknek az emberi akarat vizsgálatában figyelmen kívül nem hagyható adottságok ellentmondanak. A filozófiának azonban nem lehet feladata az, hogy a jelenségeket meghamisítsa, hanem csupán az, hogy az adottságokkal nem ellenkező magyarázatot adjon róluk. Ezért volt kénytelen az emberi akarat filozófiai magyarázata is elfordulni a végletes álláspontoktól és a mérsékelt indeterminizmus vagy a mérsékelt determinizmus felfogását fogadni el.

A szigorú determinizmus ugyanis az akaratot megsemmisíti: abból a cselekvésből, amely mechanikus kényszerrel ható okok erő-parallelogrammájának automatikus eredője, hiányzik az akarat. A szigorú indeterminizmusnak hasonló az eredménye: az az akarat, amely semmi kapcsolatban sincsen az okozatos valósággal, káprázat csupán, de nem valóságos akarat; az akarat jelenségének adottságaihoz tartozik, hogy befolyást lehet reá gyakorolni s hogy neki is befolyása lehet az okozatos valóság kialakítására.¹⁴

Érdekes, hogy *Buridán* számára egyaránt alkalmas példa mind a *liberum arbitrium indifferentiae*, mind a szigorú deter-

¹⁴ Nem is beszélve a *liberum arbitrium indifferentiae*-ről, amelyről *Nicolai Hartmann* a következőket mondja: „Könnte der Mensch jemals einer Alternative gegenüber in völliger Unbestimmtheit, also im Status eines idealen *liberum arbitrium indifferentiae* dastehen, so hätte er in diesem Zustande jedenfalls keinen freien Willen. Er hätte vielmehr gar keinen Willen.“ (I. m. 586. l.)

minizmus megvilágítására. Ez az érdekes — és úgy látszik tehetséges, mert a tudomány szolgálatában sokat szereplő — állat két egyforma nagy, egyformán illatos és egyformán távoli szénarakás között áll, s mivel a tökéletes indifferencia, a teljes motívum-nélküliség állapotában van, nem lévén semmi oka arra, hogy inkább az egyik mint a másik szénarakás felé nyúljon, nyomorultul éhen pusztul. Ezt a példát a *liberum arbitrium indifferentie* bemutatására szokták felhozni, kétségtelen azonban, hogy például szolgálhat a szigorú determinizmus számára is, mert hiszen a mechanikai szükségszerűséggel ható, ellentétes irányú erők egyformasága esetén a mozdulatlanságnak, a mechanikai egyensúly állapotának kell bekövetkeznie. Nyilvánvaló tehát, hogy mindkét végletes felfogás a számár klasszikus álláspontjához vezet.¹⁵

Az akarat szabadság kérdésében tehát csak a mérsékelt indeterminizmusnak s a mérsékelt determinizmusnak van jogsultsága. E mérsékelt irányok mindenike azonban már az okozatos felfogásnak az értékelés szempontjával való összekapcsolása, vagyis determinista és indeterminista elveknek a vegyülete, úgyhogy különbségük nem annyira az egységes elvi alap ellentétére, mint inkább a bennük rejlő különböző elvek eltérő arányú keveredésére vezethető vissza. A mérsékelt indeterminizmus kétségkívül tartalmaz determinista elemeket is, amit képviselői nem is tagadnak; de a mérsékelt determinizmus is tartalmaz indeterminista elemeket, még ha képviselői ezt nem is veszik észre. A két felfogás ellentéte tehát nem is annyira az akarat eltérő magyarázatában rejlik, mint inkább azokban

¹⁵ *Johannes Buridan* még meglevő írásaiban az említett példa nem található, de hogy a benne foglalt gondolat elterjedt volt a középkorban, mutatja, hogy *Dante Divina Commedia*-jában is előfordul:

„Egyforma távol és egyforma esáhos
két falat közt a szabad ember éhen
veszne s egyiket sem vinné fogához.”

(*A Paradicsom*, IV. Ének 1–3. sor. *Babits Mihály* fordítása.)

Buridán szamarának példája az újabb irodalomban is sokszorosan előfordul. Így foglalkozik vele például *Schopenhauer* (i. m. 56. l.), *Kuno Fischer* (i. m. 25. l.), *Windelband* (i. m. 50. l.), *Heinrich Gomperz* (i. m. 102. l.); utóbbi a determinizmus példáját látja benne.

a konzekvenciákban, amelyeket e magyarázat determinista vagy indeterminista minősítéséből vonnak le, és különösen a mérsékelt determinizmus von le abból, hogy azt hiszi, hogy egy tisztán determinista felfogást képvisel.

Ez a körülmény azonban megingatja mindazt, amit a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspont és a filozófiai alapfelfogás közt fennálló szoros összefüggésről fentebb mondtunk. Mert hiszen bármilyen legyen is valakinek a filozófiai alapfelfogása, az akaratszabadság kérdésében aligha vallhat mást, mint egyikét a mérsékelt álláspontoknak. Ezek a különböző elvekből összeszőtt — s egymással alapjában véve egyező — mérsékelt álláspontok pedig hogyan volnának egyetlen végső filozófiai elvi alapra visszavezethetők?

Ez a nehézség azonban csak látszólagos. Az bizonyos, hogy sem a mérsékelt indeterminizmust, sem a mérsékelt determinizmust nem lehet egyetlen végső filozófiai elvre visszavezetni. Az a megalkuvás, amely ezekben a mérsékelt irányokban különböző alapelvek összeegyeztetéseként jelentkezik, ugyanis semmi egyéb, mint konzekvenciája annak, hogy az akarat jelenségének adottságai ellene szegülnek az egyoldalú filozófiai magyarázatoknak. Nem helytálló ezért az a felfogás sem, hogy az, aki az akaratszabadság kérdésében a mérsékelt felfogások egyikét vagy másikat vallja, ennek ellenére is, filozófiai alapfelfogásának megválasztásában teljesen szabad volna. A mérsékelt determinista már nem helyezkedhetik a materialista monizmus álláspontjára, mert hiszen az akarat területén kénytelen volt a mechanikai kauzalitástól különböző s arra vissza nem vezethető szellemi szempontok uralmát is elismerni. A mérsékelt indeterminista viszont nem helyezkedhetik a spiritualista monizmus alapjára, — amely a világot tisztára a szellem törvényére építené fel s a szükségszerű okozatos folyamatokat a fogalom öntevékeny dialektikus mozgásává vagy „ablak nélküli monaszok” bennrejlő céljainak kifejlődésévé változtatná át, — mert hiszen a mérsékelt indeterminizmus elismeri az okozatosságot s azt, hogy az akarat szabadságát az okozatosság kényszere nagy mértékben korlátozhatja.¹⁶

¹⁶ *Gulberlet* mondását: „Wenn wir auch nicht erklären können,

A szabad akarat kérdésében elfoglalt mérsékelt álláspontokkal nem egyeztethető azonban össze az a filozófiai *dualizmus* sem, amely a világot két részre szakítja s az egyik részt az okozatosság, a másik részt pedig a szellem birodalmának mondja. Mert hiszen a reális emberi akarat nem helyezhető el sem az okozatos természet, sem az időtlen szellem birodalmában, hanem csupán egy olyan „*harmadik birodalomban*“, amelynek egysége e két birodalom egyesüléséből áll elő. Vagyis azok a mérsékelt felfogások, amelyek okozatos és értékelő elvek kapcsolatát látják az akaratban, csupán egy olyan filozófiai világképpel férnek meg, amely a Mindenséget magát is az okozatos valóság és az érték kapcsolataként fogja fel, vagy legalább talál a Mindenségben egy olyan részt — a *kultúrát* — amely az okozatos realitás és az ideális értékek kapcsolata.

Egy ilyen világkép bontakozott ki az utolsó félszázadban azoknak a legjelentősebb bölcseleőknek a munkáiból, akik éppen a *kultúra* világát — ezt a „*harmadik birodalmat*“ a természeti valóság és az ideák, a tiszta értékek birodalmi mellett — teszik vizsgálódásuk tárgyává s ebben találják meg azt az „*értékes valóságot*“, amelyben az okozatos és az értékelő szempont éppúgy találkozik, mint a mérsékelt determinizmus és a mérsékelt indeterminizmus felfogásában.

wie ein freier Wille ein notwendig wirkendes System materieller Teile beeinflussen kann, so sind wir doch nicht berechtigt, diese willkürliche Beeinflussung zu leugnen“ (i. m. 253. l.) meg is lehet fordítani: e felfogás mellett „az anyagi részek szükségszerűen ható rendszerét“ sem tagadhatjuk; az okozatosságtól különböző szellemi elvekkel dolgozó spiritualista monizmus azonban éppen „az anyagi részek szükségszerűen ható rendszerét“ nem magyarázza meg.

II. Az új kultúrfilozófia világgépe.

Ennek az új *kultúrfilozófiának* jelentőségét legjobban azzal világíthatjuk meg, ha beállítjuk az eddigi filozófiai fejlődés vonalába.

A görög bölcseletkezés kezdetén a filozófia a Mindenségben először is a nagy természetet látja meg. Majd, ugyancsak igen korán, felismeri az ember egészen kivételes helyzetét a Mindenségben, reájön arra, hogy az ember nem csupán a természetnek, a tapasztalható valóságnak egy darabja, hanem hogy a tudás és az erkölcs problémáin keresztül egy másik világ, a szellem világa nyílik meg előtte, amelynek ugyancsak részese. A plátói ideák tanában már két nagy tartományra szakad szét a Mindenség: az ideák időtlen és változatlan világára és a változó és múló tapasztalati világra. A természeti és szellemi világnak ez a szembeállítása azóta is egyik legalapvetőbb problémája a filozófiának s a plátói „chorizmos“, az ideáknak a tapasztalati világtól való elválasztása, kitörölhetetlen mintája maradt a dualisztikus felfogásnak.¹⁷

A plátói dualizmust *Aristoteles* egy monisztikus világgép egységébe foglalta össze: az ideákat — mint változatlan és érzékfeletti formákat — magába a tapasztalati valóságba, — a változandó és érzékelhető dolgokba — helyezte bele. Azáltal, hogy ezekben a „formákban“ egyúttal értékeszméket, célgondolatokat, entelecheiákat látott, szellemmel töltötte meg az anyagot s ekként homogén egésszé gyúrta össze a természeti és a szellemi világot. *Aristoteles* felfogását követi *Aquinoi Szent Tamás* s vele a középkori keresztény bölcselet uralkodó áramlata. Az a filozófia, amely a holt anyagot is megelékesíti s célgondolatok, értékeszmék kibontakozását látja mindenütt a természetben is, tulajdonképpen csupán fokozati különbséget is-

¹⁷ Plátó maga nem élte ki ezt a dualizmust, sőt *Parmenides* című késői munkájában az ideákat és a dolgokat egységbe foglalta s így a dualizmust, — *Aristoteles*t megelőzve, — megszüntette; v. ö. *Nicolai Hartmann: Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, 1940, 75. s köv. II., 255., 422., 459—460. II.

merhet el a természet és az ember világa között; s ha alkalmas is az emberi jelenségek és a kultúra magyarázatára, alkalmatlan a természeti jelenségek megfejtésére, ha a természet — úgy, amint azt a modern természettudomány teszi — az ember szellem-erkölcsi világától minőségileg különböző, nem célgondolatok, hanem vak okozatosság szerint igazodó valóságot értünk.¹⁸ Igaz, hogy a dualizmus csirái Aristoteles monizmusában is fellelhetők: az anyag és a forma ellentétében. S ha az anyag a forma törvénye alatt áll is, a „végső anyag“ mégsem vezethető szellemi princípiumra vissza.¹⁹ *Pauler Akos* is úgy magyarázza Aristoteles tanítását, hogy a szerint „a természeti szükségképiség forrása az anyag, szemben a formával, amely a szabadság képviselője“; Aristoteles természetfelfogása „minden ízében teleologikus, szemben a természeti törvény újkori, mechanisztikus fogalmával,“ e felfogás szerint a természetben mindenütt a célszerűség uralkodik, de azért az anyag ellenállása, a vak szükségképiség, mint a célgondolatok érvényesülésének „gátja“, ebben a teleologikus világképben is szerepet játszik.²⁰ Ekként az aristotelesi teleologikus világképben is nyílik egy szűk rés az okozatosság érvényesülése számára.

Ezzel az újkori természettudomány, amely az okozatos természettörvény fogalmát tulajdonképpen megteremtette, nem érhetette be. *Galilei* szerint „a természet könyve számokkal és geometriai ábrákkal van megírva“. E felfogás alapján az újkori természettudomány az egész természetet a matematikai

¹⁸ Abból, hogy *Aristoteles* (*De anima* II. 3. 1.) alapján *Szent Tamás* (*Summa theologiae* P. I., qu. 78. a. 1. c.) a léleknek három részét: az *anima vegetabilis*-t, *sensibilis*-t és *rationalis*-t különbözteti meg, amelyek közül az elsővel a növények is, a másodikkal az állatok is rendelkeznek, de csupán az ember az, aki mindhárommal bír, nem lehet azt következtetni, — amint azt *Sombart* teszi (*Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, 1938. 89. s. köv. II.) — hogy ez a felfogás kiemeli az embert a természetből. Az aristotelesi világképben az ember nem szakadhat ki a természetből, mert a természet emelkedik fel az emberhez, a természet alacsonyabb fokozatai szorosan hozzákapcsolódnak az emberhez mint legfelső fokhoz.

¹⁹ *Aristoteles, Metafizika*, 12. könyv, 3. fejezet.

²⁰ *Pauler Akos, Aristoteles* (Filozófiai Könyvtár, I. kötet, Budapest, 1922.) 65—66. II.

biztossággal ható mechanikai kauzalitás kizárólagos uralma alá helyezte.

Az új természetszemlélet az elé a dilemma elé állította a filozófiát, hogy vagy vissza kell térnie az aristotelesi monizmustól a plátói dualizmushoz, vagy pedig fel kell eszerélnie a lélekkel és szellemmel telített aristotelesi világképet a materialista és determinista világszemlélettel. Az utóbbi lehetőséget választotta Hobbes-nak, a 18. század felvilágosultságának és a 19. század derekának *filozófiai materializmusa*, amely, a Mindenség egységéhez monista felfogással ragaszkodva, kiterjesztette a mechanisztikus természetfelfogást az egész Mindenségre. Az előbbi lehetőséget választották az újkori filozófiában Descartes óta fokozott súllyal fellépő *dualisztikus* rendszerek. Ezek közt kétségkívül *Kant* rendszere a legjelentősebb. Kant — amint erről fentebb már volt szó, — a Mindenséget két részre, a „*mundus sensibilis*”-re és a „*mundus intelligibilis*”-re, szakította s míg az előbbiben korlátlan érvényesülést biztosított az okozatosság-nak, az utóbbit teljesen kivette az oktörvény uralma alól: a „*mundus intelligibilis*” a magánvalók és tiszta észelvek, az ideák és az értékek, az erkölcs és a szabadság birodalma.

Az új természetszemléletből kisarjadt *materialista* filozófiának alapvető hibája, hogy a szellemi élet jelenségeit nem magyarázza. A kanti dualizmusnak, a *mundus sensibilis* és a *mundus intelligibilis* megkülönböztetésének, — eltekintve attól, hogy erősen problematikus metafizikai spekulációval van megterhelve, — nagy nehézsége, hogy az ember nem helyezhető el a két világ egyikében sem. A kanti felfogás szerint az ember mind a két világ polgára, vagy pontosabban: mint a tapasztalati élet jelensége teljesen a természethez tartozik, s csak megismerhetetlen metafizikai magjával nyúlik bele az intelligibilis világba. Ezért volt kénytelen Kant a reális emberi akaratot is — amint arról fentebb már volt szó — pusztán természeti jelenségnek tekinteni, holott a tapasztalati adottságában is értelmes emberi akaratot hamisítja meg az, aki nem lát benne egyebet, mint a természetnek egy darabját. Kétségtelen, hogy az értelmes emberi akarat — s mindaz, ami az ember céltudatos cselekvéséből áll elő, így különösen a történet, a társadalmi élet és

a kultúra — nem egyszerű természeti tény, amelyet *regulativ* szellemi szempontokból legfeljebb megítélni lehetne, hanem olyan tapasztalati valóság, amely magán hordja a szellem bélyegét, amelyben szellemi princípiumok *konstitutív* szerepet játszanak.

Az ember helyzete a Mindenségben, de különösen a történelem, a társadalom és a kultúra jelenségeinek magyarázata, — a kanti dualizmussal szemben, — a *mundus sensibilis* és a *mundus intelligibilis* összeolvasztását, a tapasztalati valóság világának s az érzékfeletti ideák és értékek világának összekapcsolását követeli meg. E követelés kielégítésében rejlik Hegel érdeme és jelentősége. Hegel filozófiájának súlypontja a történelmi és társadalmi lét magyarázatában van. Amíg a görög gondolatóriások előtt a történelmi lét kérdése nem jelenik meg filozófiai probléma gyanánt, addig Hegelnek az „objektív szellemről” szóló tanítása éppen a történelmi és társadalmi életet, s így a kultúra valóságát magyarázza, és pedig magyarázza mint tapasztalati valóságot öltött ideát, vagyis mint a valóságnak és az értéknek szétbonthatatlan kapcsolatát.²¹ A hegeli filozófiában megismétlődik tehát az az aristotelesi kísérlet, amely az ideákat a tapasztalati valóságba helyezte bele s így hozta létre a monisztikus világképet. Igaz, hogy Hegelnél, Aristotelestől eltérően, a történelmi, társadalmi és kulturális valóság áll az előtérben s hogy a puszta természeti valóság csak nehezen erőszokolható bele a „szellem” monizmusára felépített világképébe: Hegel maga is az önmagától eltávolodott szellemnek tartja a természetet.²² Eltekintve tehát attól, hogy Hegel rendszere még

²¹ V. ö. Rickert, i. m., 230. l.: „Schon oft hat man hervorgehoben, dass wenn auch nicht der Begriff der Geschichte überhaupt, so doch der des historischen Universums den Griechen fremd war, und dass erst durch das Christentum der Gedanke an eine Weltgeschichte möglich wurde.“ U. o. 348–349. l.: „... (Hegel hatte) auf das historische Leben und seine Bedeutung für die Philosophie wie niemand vor ihm hingewiesen...“.

²² V. ö. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Philosophische Bibliothek, Bd. 33, Leipzig, 1923), 207. l., § 247.: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben.“ U. o. 208. l., § 248.: „Die Natur zeigt... in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit... Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie

sokkal erősebben van metafizikai spekulációval megterhelve, mint Kant filozófiája, monisztikus felfogásának igen nagy nehézsége, hogy az okozatos szükségszerűség birodalmának tekintett természet nem illik bele a „szellemmel” és szabadsággal telített hegeli világképbe. De még a történeti, társadalmi és kulturális valóság sem illik bele a maga egészében ebbe a világképbe: Hegelnek ezen a területen is az „igazi valóság” (wahre Wirklichkeit) mellett egy nem igazi valóságot, egy „külsőleges esetlegességet” (faule Wirklichkeit) kell megkülönböztetnie.²³ E szerint tehát magába a kulturális valóságba is belenyúlik az a „szellemtől elforduló”, külsőleges és esetleges „puszta lét”, amely a természeti világot jellemzi.

A hegeli monizmusnak ezek a nehézségei egy olyan új filozófiai dualizmus számára egyengetik az utat, amely nem a természet világára és a tiszta ideák világára, vagy más szóval valóságra és értékre, osztja fel a Mindenséget, amint azt Plató és Kant dualizmusa teszi, hanem az értéktől mentes valóságra, vagyis a *természeti világra* és az értékes valóságra, vagyis a *kultúra világára*. Ez az új dualizmus magáévá teszi Aristoteles és Hegel monizmusának azt az alapgondolatát, hogy az ideákat a tapasztalati valóságba kell belehelyezni, azonban csupán a tapasztalati valóság egyik felére, a *kulturális* valóságra korlátozottan. A tapasztalati valóság másik felét, a *természetet*, viszont a kanti felfogásnak megfelelően mint ideáktól, céloktól és értékektől mentes — vagy legalábbis az *ateoretikus* értékektől mentes — valóságot fogja fel.

Ez az új dualizmus, a *természetnek* a *kultúrával* való szembeállítása, a leglényegesebb alapgondolata — szerény nézetem szerint — annak a modern kultúrfilozófiának, amely az

ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*... So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden...”. U. o., 209. l.: „Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmässige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.”

²³ V. ö. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Philosophische Bibliothek, Bd. 124/a, Leipzig, 1930.) 18. l., §. 1. Einleitung: „Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äusserliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f.”.

utolsó félszázadban keletkezett és amelynek az általános filozófiai fejlődéshez mért jelentőségét éppen ez az alapgondolata adja meg. Ezért ebben a kultúrfilozófiában látom napjaink legjelentősebb filozófiai áramlatát, s ezért gondolom, hogy az akaratszabadság problémáját is éppen ezzel a modern kultúrfilozófiával kell szembesítenem, ha arra a kérdésre, hogy vetődik-e új fény az újabb filozófiai kutatások eredményeiből az indeterminizmus és determinizmus régi vitájára, feleletet akarok nyerni.

Hogy az értéktől mentes természeti valóság és az értékes kulturális valóság megkülönböztetése mellett, szükséges-e felvenni mint külön világot a tiszta értékek, a minden tapasztalati valóságtól mentes ideák világát, ezt másodrendű kérdésnek tartom. Ha plátói és kanti hagyományokat követve felvennénk egy ilyen ideális értékvilágot, akkor természetesen nem két, hanem három részre oszlanék a Mindenség s a kultúra világa mint a puszta valóság szférája és a tiszta értékek szférája közé beékelte „közbenső” szféra, mint a két egyoldalú véglet találkozásából előálló „harmadik birodalom” jelentkezne.²⁴ Nézetem szerint azonban az *e-világi* dolgok magyarázatához nincsen szükség a tiszta értékek birodalmának felvételére. Mert bár igaz, hogy az értékek, eszmék, jelentések, szellemi tartalmak *gondolatban* leválaszthatók arról a kulturális valóságról, mely őket magában rejtí s „közlés” (traditio) vagy „megértés” útján más lelki valóságokra is átvihetők, mégis igaz az is, hogy önmagukban, a kulturális valóságtól *tényleg* is különváltan, sohasem jelentkeznek s így erősen problematikus az, hogy önálló létformának, a Mindenség külön tartományának, tekinthetjük-e őket. Az az aristotelesi alapgondolat, hogy az ideákat a tapasztalati valóságba kell belehelyezni, mely a kultúrának szellemmel telített „értékes valóság” gyanánt való felfogásában érvényesül, különben is tiltakozik minden „chorizmos” ellen, vagyis ellentmond annak, hogy a kulturális valóságból elvont szellemi tartalmakból az ideák külön birodalmát alkossuk meg. Ha azonban vallásbölcseleti megfontolások szükségessé tennék a

²⁴ V. ö. Rickert, i. m. 254. l.: „das dritte Reich”, „das Zwischenreich”.

tiszta érték, a tiszta forma, a tiszta tevékenység, az „*actus purus*” gondolatának felvételét, akkor a természet és kultúra *e-világi* dualizmusa nem mondana ellent annak, hogy a szellemtől mentes valóság és a szellemmel telített valóság birodalma fölő a tiszta szellem *transzcendens* világa helyeztessék, amint-hogy a „chorizmos“-t tagadó aristotelesi filozófia is eljutott az „*actus purus*” gondolatához.²⁵

A természet és a kultúra dualizmusát magában foglaló világképnek nagy előnye az, hogy utat nyit egy szélesebb alapon felépített monizmus számára is. Mert hiszen a kultúra fogalma a valóság és érték monista felfogását már magában hordja: a kultúra olyan tapasztalati valóság, amelybe bele-nyúlik az okozatos szükségszerűség princípiuma, hogy magasabb, szellemi princípiumokkal együttműködve a természeti alapokon felépülő történeti, társadalmi és kulturális élet értékes valóságát létrehozza.²⁶ Csupán a természeti valóságra nézve kell tehát kimutatni, hogy ez sem teljesen mentes minden szellemi princípiumtól, hogy ekként a maga egészében mint szellemtől átszőtt valóság jelenjék meg a Mindenség, amelynek természeti részében a *teoretikus* érték uralkodik, míg kulturális részében ezenfelül az *ateoretikus* értékek is szerephez jutnak.

²⁵ V. ö. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Leipzig, 1933, 52. l.: „Wir kennen kein geistiges Sein, das nicht von seelischem Sein getragen wäre; und da das seelische Sein schon vom Organischen getragen ist, so geht die Schichtung des Realen weiter bis zum Materiellen... Es gibt in der wirklichen Welt keinen „schwebenden Geist“; es gibt nur den über der Schichtung niederen Seins sich erhebenben und auf ihr „aufruhenden“ Geist.“ — Rickert szerint a vallásbölcsélet „valóság és érték túlvilági egységének“ („jenseitige Einheit von Wirklichkeit und Wert“, „Wertrealität“) felvételét kívánja meg; v. ö. *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1934, 139. l., 198. l.

²⁶ V. ö. Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart, 1935, 270. l.: „Wie nun die physische Wirklichkeit nicht gänzlich sinnabgelöst ist, so ist auch die Kulturwirklichkeit nicht gänzlich kausalabgelöst. Als Wirken steht auch das Kulturwirken unter dem Gesetz der Kausalität. Nur unterscheidet es sich vom Naturgeschehen dadurch, dass es nicht allein, wie dieses unter dem Gesetze der Kausalität steht, sondern auch sich *unmittelbar* unter Aufgaben, Ziele und Werte stellen kann, dass es eben ein Wirken nach Werten sein kann. Und als Wirken nach Werten vereinigt es Kausalität und Zweckmässigkeit unmittelbar in sich.“

S hogy a természetet valóban lehet ilyen értelemben felfogni, az kitűnik abból, hogy még a kanti felfogás is azt tanítja, hogy a természet a megismerési elvek és a matematika szerint igazodik: a megismerés princípiumai egyúttal a dolgok princípiumai is.²⁷

A természet és a kultúra dualizmusán felépülő új kultúr-filozófiához kétségkívül a kanti és a hegeli filozófia egy-egy gyengéje egyengette az utat: az, hogy a kanti filozófia a kulturális valóságot, a hegeli filozófia pedig a természetet nem tudta a tényleges adottságoknak megfelelően magyarázni. Másrészt kétségtelen az is, hogy az új kultúr-filozófia kanti és hegeli gondolatok összeszővéséből épült fel: nagy általánosságban szólva a természetre vonatkozólag Kant, a kultúrára vonatkozólag Hegel tanítását vette alapul, de a részletekben is termékenyen párosította egymással e két nagy filozófus gondolatait. Éppen ezért joggal tekinthetjük ezt az új irányt a kantianizmus és hegelianizmus szintézisének, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a német idealizmus két nagy képviselőjének összebékítése mellett, az ő közvetítésükkel átveszi az ókori és középkori filozófia számos motívumát is.

Kantnak és Hegelnek erre a szintézisére azonban nemcsak az jellemző, amit az ő gondolatkinésükből magába fogad, hanem az is, amit abból kiküszöbölni akar. Az új kultúr-filozófiai irány egyik főtörekvése ugyanis arra irányul, hogy Kant

²⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Cassirer-kiadás: Werke, Bd. III. 153. l.: „...die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit.“ (Vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile.) — V. ö. Nicolai Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, Kant-Studien, Bd. XXIX, 1924, 186. l.: „Weil Erkenntnisprinzipien zugleich Seinsprinzipien sind, können auf ihnen apriorische Urteile beruhen, welche ungeachtet ihres antizipierenden Charakters doch auf den Gegenstand zutreffen.“ Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923, 489. l.: „Weil die Wahrheit die Grundlage alles Wirklichen ist, darum allein vermag die Wahrheit, Wirkliches zu Werten zu führen“; u. o. 418. s. köv. II., továbbá *Grundzüge der Ethik*, 266. s. köv. II. — A fenti problémát érinti „Der Wissenschafts-Charakter der Jurisprudenz“ (Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XX., Wien, 1940, 22. és 25. II.), valamint „*Philosophia perennis*“ (Athenaeum, 1941. évf., 158–160. II.) c. értekezésem is.

és még inkább Hegel felfogását megtisztítsa a bennük rejlő metafizikai spekulációktól. Kant megismerhetetlen „*intelligibilis világot*“ Rickert a tapasztalati valóságon kifejezésre jutó és azon felismerhető „*jelentések*“ és gondolattartalmak összességévé változtatja át; Hegel „*objektív szellemét*“ — ezt az egyének felett önálló életet élő misztikus szubsztanciát — viszont Nicolai Hartmann formálja át a társadalmak történeti életében tényleg érvényesülő gondolatok, eszmék és hasonló „*szellemi tartalmak*“ összességévé. Ezután az átalakítás — vagyis a metafizikai elemek kivonása — után az „*intelligibilis világ*“ és az „*objektív szellem*“ körülbelül ugyanazt jelentik: egyszerű gondolatokat vagy más hasonló „*jelentéseket*“ és „*szellemi tartalmakat*“. Rickert és Nicolai Hartmann felfogása e pontban csúppán azt a különbséget mutatja, hogy míg Rickert a kanti dualizmus szellemében élesen elkülöníti az időtlen „*jelentést*“ időleges testi-lelki „*hordozójától*“, addig N. Hartmann a „*szellem*“ fogalmában összevegyíti az időtlen „*szellemi tartalmat*“ e tartalom társadalmi s történeti érvényesülésével, vagyis tulajdonképp időleges testi lelki hordozójával.²⁸

Amint az új kultúrfilozófia tartalmilag mint Kant és Hegel szintézise jelentkezik, úgy történetileg is részben a kanti és részben a hegeli filozófiából fejlődött ki. Az egyik oldalról ugyanis az újkanti filozófiának értéktani vagy délnyugatnémet iránya jutott el — a valóság és érték kanti dualizmusát letompítva s valóság és érték közt kapcsolatot létesítve — az „*értékes valóság*“, a kultúra, gondolatához, amely közeli rokonságban áll a hegeli „*objektív szellem*“ fogalmával. A másik oldalról pedig a hegeli „*szellem*“ fogalmából kiinduló filozófusok törekedtek arra, hogy a „*szellem*“ fogalmát, metafizikai ballasztjaitól megszabadítva, a természettudományi gondolko-

²⁸ V. ö. Rickert, *Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik* (Logos, Bd. XVI, 1927, 162—203. ll., Bd. XVIII, 1929, 35—82. ll.; ez az érdekes tanulmány megtalálható a posthumus „*Unmittelbarkeit und Sinnbedeutung*“ — Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 28. kötet, Tübingen, 1939, — c. műben is, 97—185. ll.), valamint Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (különösen 153. és 161. ll.) és *Der Aufbau der realen Welt* (különösen 197. l.) c. munkájával.

dástól különböző szellemtudományi gondolkodás alapjává tegyék s jutottak el ekként a természet és a szellem dualizmusához, amelyet nem túlnagy távolság választ el a valóság és érték kanti dualizmusától.

Nem feladatom, hogy ezeknek az ellentétes oldalakról elinduló, de azért eredményeikben nagyban-egészben összetelhalmozó újabb kultúrfilozófiai irányoknak részletes rajzát adjam. Elegendő, ha a kantianusok közül *Windelband*, *Rickert* és *Bruno Bauch*, a Hegelhez közelállók közül *Dilthey*, *Spranger*, *Freyer* és *Nicolai Hartmann* nevét említem. Egyébként csupán a két legjelentősebbnek, *Rickert*nek és *Nicolai Hartmann*-nak nézeteit fogom pontosabban szem előtt tartani s az ő filozófiai alapfelfogásukat s az akaratszabadság kérdésében elfoglalt álláspontjukat fogom alább — értekezésem VI. fejezetében — részletesebben ismertetni. Egyelőre azonban az ő felfogásukat illetőleg is csupán arra szorítkozom, hogy röviden bemutassam, hogy különböző kiindulási pontjuk ellenére is miként találkozik össze felfogásuk éppen azon a ponton, mely a szabad akarat kérdésére nézve különösen fontos.

Az újkantianus *Rickert* orvosolni akarta Kantnak azt az egyoldalúságát, hogy a „*Tiszta Esz Kritikájában*” csupán a természettudomány ismeretelméletét dolgozta ki s ezért, a történettudomány „faktumából” kiindulva, a kultúrtudományok ismeretelméletének megteremtésére törekedett. Módszertani vizsgálódásainak egyik legfontosabb eredménye annak felismerése volt, hogy a történeti és társadalmi jelenségekben olyan célok, eszmék, értékek, egyszóval szellemi „jelentések” jutnak kifejezésre, amelyek semmiféle természettudományi módszerrel sem foghatók meg, minthogy nem érzékelhető realitások s így a természettudományi vizsgálat körén kívül esnek. Felismerte azonban *Rickert* azt is, hogy a történeti és társadalmi jelenségek olyan valóságos emberi cselekvésekből tevődnek össze, amelyeknek nemesak értelmük, céljuk, egyszóval megérthető „jelentésük” van, hanem amelyek egyúttal testi és lelki realitással is bírnak s így az érzékelhető tapasztalati világba is beletartoznak. A történet, társadalom és kultúra világát szerinte olyan összetett jelenségek alkotják tehát, amelyek egy testi-lelki realitással bíró részből és egy ehhez „tapadó” és ettől „hordozott”

másik részből: a jelentések, gondolatok, célok, eszmék és értékek szellemi rétegéből állanak. A kultúra világa ekként az értéktől mentes, okozatos, természeti valósággal szemben mint „értékes valóság” jelentkezik, ami körülbelül ugyanazt jelenti, mint a hegeli „objektív szellem,” de ettől mégis különbözik abban, hogy a valóság és az érték kanti dualizmusának megfelelően két élesen elhatárolt részre oszlik: a testi-lelki realitás rétegére és a szellemi jelentések rétegére, amelyek azonban szoros kapcsolatban állnak egymással.

Nicolai Hartmann viszont Hegel „szellem-filozófiájából” indul ki, de elejti azt a hegeli felfogást, amely a „szellemet” valaminő misztikus szubsztanciának tekinti s így arra az eredményre jut, hogy a „szellem” semmi egyéb, mint azoknak a gondolatoknak, céloknak, eszméknek, egyszerűen „szellemi tartalmaknak” összessége, amelyek az ember világában, a történeti, társadalmi és kulturális életben, kifejezésre jutnak. Szerinte azonban ezek a szellemi tartalmak sohasem lépnek fel önmagukban, nem lebegnek szabadon a Mindenségben, hanem mindig szükségük van egy olyan testi-lelki realitásra, amely hordozza őket, amelyen „nyugodhassanak”.²⁹ Nicolai Hartmann szerint az egész Mindenség különböző létrétegek fokozatos egymásra-rakódásából épül fel: az élettelen természet létrétege hordozza az élő organizmusok létrétegét s ezen az utóbbin nyugszik a lelki folyamatok létrétege, amely végül a legmagasabb létrétegnek, a szellemi létnek a hordozója. Az ember egyesíti magában e heterogén létrétegek mindenikét. Az a szellemi lét, amelyet az ember testi-lelki valósága hordoz, azonban nem csupán az egyes emberé, hanem azé a társadalomé és azé a koré is, melyben él. Az ember mindig egy bizonyos szellemi atmoszférába születik bele, mely hatalmas szellemi örökségként száll nemzedékről-nemzedékre, de amelynek megteremtésében és történeti változásaiban az egyes embernek is kisebb-nagyobb mértékben része van. Ez a szellemi atmoszféra, ez az „objektív szellem”, amely az emberek sokaságát, jelen és múlt nemzedékeit átfogja, az az egyesítő tényező, amely a történeti és társadalmi lét sajátos egységét, önálló létformáját megteremti.

²⁹ V. ö. a fenti 25. jegyzetben idézettekkel.

E vázlatos ismertetésből is kitűnik, hogy igen nagy a hasonlóság *Rickert* újkanti felfogása és *Nicolai Hartmann* hegeli forrásokból táplálkozó filozófiája között. Ha Hartmann alsóbb létrétegeit, a legfelső szellemi réteg kivételével, a testi-lelki valóság létrétegévé foglaljuk össze, akkor elmondhatjuk, hogy az új kultúrfilozófiának említett két képviselője egyaránt a testi-lelki valóság és a szellemi tartalmak kapcsolataként fogja fel a történeti, társadalmi és kulturális jelenségeket. Minthogy pedig a történeti, társadalmi és kulturális élet központjában szerintük is az ember áll, aki egyesíti magában a különböző létrétegeket, nyilvánvaló, hogy ennek az új kultúrfilozófiai felfogásnak az *akarat szabadság* kérdésére nézve is igen nagy jelentősége van.

Általánosan elfogadott vélemény szerint ugyanis az okozatosság törvénye csupán a valóságban, a testi-lelki realitás világában érvényesül, feltéve, hogy nem kell uralmát még szűkebb körre szorítani s legalább a lelki folyamatokat egészen vagy részben kivenni az okozatosság kényszere alól. Egyáltalában nem vitás azonban az, hogy jelentések, eszmék, gondolatok, s más hasonló szellemi tartalmak között nem okozatos kapcsolatok, hanem másfajta tárgyi összefüggések állanak fenn. Ha tehát az ember egy testi-lelki realitással bíró létréteget és egy szellemi létréteget egyesít magában, ez azt jelenti, hogy az emberben az okozatosság törvénye összetalálkozik más, magasabb, szellemi természetű törvényszerűségekkel. Ha a kulturális valóságnak van egy szellemi természetű, az okozatosság uralma alól kivett — vagyis szabad — alkotó-része, akkor ennek az okozatosságtól mentes szellemi alkotó-résznek a reális emberi akarat keretében is szerepelnie kell s ez teret biztosít a szabad akarat számára is.

Ezek a következtetések összhangban vannak a mérsékelt indeterminizmusnak és a mérsékelt determinizmusnak azzal az egyező vonásával, hogy mindkettő — amint azt fentebb kimutatni próbáltam — az okozatosság kényszerét az értékelő elv szabadságával igyekszik összebekíteni. Az a megalkuvás, amely ezekben a mérsékelt irányokban e két különböző elv összeegyeztetéseként jelentkezik, összhangban áll azzal a világképpel, amely szerint a kultúra sem más, mint az okozatos valóság és az okozatosságtól szabad érték összekapcsolódása.

Ezek után az általános megjegyzések után részletesebben is vizsgálunk kell, hogy milyen következtetések vonhatók le az új kultúrfilozófiából a szabad akarat kérdésére vonatkozólag.

III. Szellem, lélek és test szerepe az akaratban.

Amikor Plátó az igazságosság mivoltát akarja tisztázni, nem az egyes embert, hanem az államot veszi szemügyre, mert úgy véli, hogy az állami élet öreg-betűs írással mutatja meg azt, ami az egyes ember lelkébe apró betűkkel van beírva.³⁰ Plátónak ezt az eljárását juttatja eszünkbe az új kultúrfilozófia, amely elsősorban szintén a társadalmi és történeti életet és nem az egyes embert tanulmányozza. A társadalom egysége csupán szellemi egység: a társadalomnak nincsen külön teste és nincsenek neki az egyes emberek szubjektív lelki életén kívüli saját lelki folyamatai. A társadalomban világosan szétválik a testi-lelki mozzanat a szellemi mozzanattól: az egyes társadalomtagok testi-lelki realitása az őket társadalmi és történeti egységgé összefoglaló közös céloktól, eszméktől és más hasonló közös szellemi tartalmaktól. Az egyes emberben ezzel szemben szorosan összefonódik a lelki élet a töle „hordozott” szellemi tartalommal, meg sem érthető az egyik a másik nélkül, úgyhogy a különbség lélek és szellem között éppúgy elmosódik, mint ahogy a plátói hasonlat szerint az apró-betűs írás a távolálló s nem igen élesen látó ember szeme előtt összefolyik. Nem az egyes embernek, hanem a társadalomnak vizsgálatából olvashatta ki tehát az új kultúrfilozófia világosan és élesen — mintegy öreg-betűs írásból — azt a különbséget *lélek* és *szellem* között, amely az új világkép különböző létrétegeinek elválasztásánál olyan fontos szerepet játszik és amelyre már a pszichologizmus ellen küzdő *Husserl*-féle logikai irány is figyelmeztetett.

A lélek és a szellem különbségével kapcsolatban — bár az elmondottak után talán felesleges — azért mégsem telje-

³⁰ *Politeia*, II. könyv, 10. fejezet, 368. D-E.

sen hiábavaló leszögezni azt, hogy „szellemen” nem szabad semmiféle misztikus metafizikai szubsztanciát érteni. Amikor az új kultúrfilozófia „jelentésekről”, „szellemi tartalmakról”, vagy röviden „szellemről” beszél, nem ért ezen egyebet, mint eszméket, célokat és gondolatokat, amelyek nem esnek ugyan az érzéki tapasztalás körébe, de amelyek mégis felfoghatók, mert megérthetők, és amelyek mind éppúgy különböznek a lelki folyamatoktól, mint a gondolat tartalma a gondolkodás lelki aktusától. Általában elismerik azt is, hogy ezek a szellemi tartalmak értékeket fejeznek ki, vagy legalább is olyan szoros kapcsolatban vannak az értékekkel, hogy sem érték nélkül szellemi tartalom, sem szellemi tartalom nélkül érték, nem képzelhető el.

Ezek a szellemi tartalmak — eszmék, célok, gondolatok — nem-érzékelhető voltak ellenére is nagy szerepet játszanak az embernek — mint nemcsak érzéki, hanem mint szellemi tartalmakat felfogni képes értelmes és eszes lénynek — az életében. De még sokkal nagyobb a jelentőségük a társadalmi, történeti és kulturális életben. Nemcsak azért, mert — mint az imént láttuk — a társadalmi, történeti és kulturális létnek nincsen saját testi és lelki realitása, s ekként tulajdonképpen mint olyan szellemi képződmény jelentkezik, amely a reális létezéshez szükséges testi és lelki folyamatokat a szellemi légkörében élő egyes emberektől kölesönzi ki, hanem azért is, mert a szellemi tartalmak megjelenésének és kibontakozásának talaja valójában nem az egyes ember, hanem a társadalmak történetében kifejlődő kultúra. A kultúrát a társadalmi és történeti élet és nem az egyes ember hozza létre, s így nagyon is érthető, hogy az új kultúrfilozófia nem közvetlenül az egyes ember szellemi tartalmát, hanem a nagy történeti egységeknek, a társadalmaknak szellemi birtokállományát, vagyis kultúráját veszi vizsgálat alá: hogy érdeklődésének tárgya elsősorban az erkölcs, a művészet, a tudomány, a vallás, a jog, a gazdasági és technikai kultúra és így tovább.

Kétségtelen azonban, hogy a társadalomnak is csak azért lehet ilyen szellemi birtokállománya, vagyis erkölcsi, jogi, tudományos és hasonló értéktartalma, mert alkotó-elemeinek, az egyes embereknek is van. Az új kultúrfilozófia eredményeit — a plátói hasonlat értelmében — alkalmaznunk kell tehát köz-

vetlenül az emberre is: amit a társadalmi lét öreg-betűs írásából kiolvastunk, fel kell használnunk az emberi élet apró-betűs problémáinak megfejtésére. Más szóval: a kultúrfilozófia mellett szükség van egy annak megfelelő filozófiai antropológiára is.

Az új kultúrfilozófia képviselői maguk is kísérletet tesznek egy ilyen antropológia megalapozására. De vizsgálódásuk alig jut túl azon az általános tételen, hogy az ember a különböző létrétegek találkozási pontja.³¹

Az új kultúrfilozófiának tehát valójában még nem sikerült a saját világképének megfelelő filozófiai antropológiát megteremteni. Az ember az új kultúrfilozófia megvilágításában mint három alkotórésznek, testnek, léleknek és szellemnek egyége jelenik meg.³² Mindhárom alkotórészről külön-külön nagyon kiterjedt és részletes ismereteink vannak; a filozófiai antropológia szempontjából legfontosabb kérdés: test és lélek, lélek és szellem összefüggésének s ez összefüggés törvényszerűségének kérdése azonban úgyszólván teljesen tisztázatlan.

³¹ Rickert szerint az antropológia egyik főrésze a filozófiának; „filozófiai antropológiájában” sorra vizsgálja az embert a különböző létrétegek szempontjából, de azt a kérdést, hogy miképpen kapcsolódnak ezek a különböző létrétegek az emberben egységes egésszé össze, figyelmen kívül hagyja; v. ö. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen, 1934, 194. l. — Nicolai Hartmann részletesen vizsgálja ugyan a „perszonális szellemet”, de a vizsgálatának eredményéről maga is elismeri, hogy: „Die Wahrheit also ist, dass die wesentlichsten Bestimmungsstücke des personalen Geistes nicht unmittelbar an ihm selbst, sondern vom objektiven Geiste her gewonnen wurden...” (*Das Problem des geistigen Seins*, 152. l.); ez azt jelenti, hogy inkább csak az objektív szellem tükröződését vizsgálja a „perszonális szellemenben”, de ő sem kutatja azt, hogy miképpen kapcsolódnak a különböző létrétegek az emberben egységes egésszé össze. A különböző létrétegek összefüggésének vizsgálatánál különben is sok nehézséget okozna N. Hartmannnak az, hogy mind az objektív, mind a perszonális szellemenbe lelki elemeket is belevegyít, vagyis hogy a lelki létréteget és a szellemi létréteget nem választja élesen szét, bármennyire megkövetelné is ezt az éles szétválasztást az a gyakran ismételt mondása, hogy: „Bewusstsein trennt, Geist verbindet.”

³² *Sóma, psyche és nous* megkülönböztetése megtalálható már *Platón*nál (*Timaios*, 69); az *anima vegetabilis, sensibilis és rationalis* megkülönböztetésére nézve lásd a 18. jegyzetet.

Amint a *test* és a *lélek* összefüggésének a filozófiában sokat vitatott kérdése ma is megoldatlan,³³ akként a *lélek* és a *szellem* összefüggésének kérdése is az; csak hogy ez az utóbbi kérdés még odáig sem vitte, hogy úgynevezett „nagy filozófiai problémává” váljék. Pedig éppen ennek a problémának tisztázása járulhatna — nézetem szerint — leginkább hozzá ahhoz, hogy a szabad akarat kérdésében világosabban lássunk.

Lélek és *szellem* összefüggése az új kultúrfilozófiában mint lelki folyamatok és szellemi tartalmak összefüggése jelentkezik. Ennek az összefüggésnek a természetéről pedig csupán az a keveset mondó kép tájékoztat, hogy a lelki aktus „hordozza” a szellemi tartalmat, amely rajta „nyugszik”. *Nicolai Hartmann* ezenkívül arra is reámutat, hogy a szellemi tartalom „leválasztható” arról a lelki aktusról, amely hordozza, s így elválasztható attól az embertől is, akihez tartozik és más emberekkel közölhető, nekik átadható, tradálható (*traditio*).³⁴ Szerinte a szellem nem örökölhető, mindenkinek magának kell saját szellemi tartalmát önállóan, vagy mások közléséből megszereznie.³⁵

N. Hartmann-nak ezekből a tanításaiból igen értékes következtetéseket vonhatunk le az ember és a társadalom viszonyára nézve. Következik belőlük az az első pillanatra igen meglepő tétel, hogy az ember szellemét, vagyis éppen azt az alkat részét, amely igazában emberré teszi, születésekor nem hozza magával a világra, hanem nagyrészt a társadalomtól kapja ajándékba. Ez a társadalom sajátos egységének sok nehéz kérdését megmagyarázza; így azt, hogy miért rendeli magát alá nem egyszer saját érdeke ellen is az egyén a társadalomnak, hogy miért érez magában sokszor olyan egyénfeletti valamit.

³³ V. ö. *Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters*, 8. kiadás, 1927, 22. l.: „... der grosse metaphysische Knoten: die Art der Beziehung zwischen Physischem und Psychischem (ist) bisher ungelöst geblieben.”

³⁴ *Das Problem des geistigen Seins*, 154. l. — *Rickert* nem foglalkozik részletesebben a lelki aktusok és szellemi tartalmak kapcsolatával, ezt a kapcsolatot tulajdonképpen csak a profizikai és a metafizikai világban tartja lehetségesnek.

³⁵ I. m. 89. l.: „... der Geist, inhaltlich verstanden, vererbt sich nicht”; 185. l.: „der Geist vererbt sich nicht, er „tradiert” sich nur”; továbbá 79–80., 179., 186. ll.

ami felett nincsen hatalma.³⁶ Ezek a tanítások mindazonáltal igen keveset mondanak a lélek és a szellem összefüggésének természetére nézve. Azt a következtetést azonban erre vonatkozólag is le lehet belőlük vonni, hogy a lelki aktusok és a szellemi tartalmak kapcsolata nem lehet okozatos természetű. A szellemi tartalmak „leválaszthatóságáról” s egyik emberről a másikra való „átviteléről” szóló tanítás ugyanis csupán képes beszéd: a szellemi tartalmak *közlésénél*, a „traditio”-nál, olyan „leválasztásról” van szó, amelynél a leválasztott tartalom továbbra is megmarad azon a lelki „hordozón”, amelyről leválasztották és olyan „traditio”-ról, olyan átadásról, amelynél az átadott dolgot a maga egészében ezereknek és ezereknek lehet átadni a nélkül, hogy eredeti helyéről eltűnnék. Ezt a jelenséget az okozatosság törvényével nem lehet megmagyarázni, a mechanikai kauzalitás szempontjából ez éppúgy csoda, mint az evangéliumi ötezer embernek öt kenyérrel és két halacska-val való megvendégelése.³⁷

Annak felismerése, hogy nemcsak maguk között a szellemi tartalmak között nincsen okozatos összefüggés, de a lelki folyamatok és a szellemi tartalmak között sincsen, igen fontos az akaratszabadság problémája számára, mert azt bizonyítja, hogy maguk a lelki folyamatok is ki vannak véve, legalább részben, — a szellemi tartalmakkal való érintkezésük területén — az okozatosság kényszere alól. Az akaratszabadság kérdésére nézve fontos az a tanítás is, hogy az ember szellemi részének kialakítása mindig csak az embernek magának a műve lehet, minthogy közlés (traditio) esetében is az ajándékba kapott szellemi tartalom „megértéséről” magának kell gondoskodnia. Fontos ez azért, mert akaratunk szabadsága egyesek szerint azt je-

³⁶ Nicolai Hartmann, *Ethik*, 674. l.: „Jedermann kennt dieses Phänomen als die Stimme des Gewissens.... Hier spricht etwas Urwüchsiges, Unverfälschbares aus der Tiefe des Menschenwesens hervor unmittelbar zum sittlichen Bewusstsein, etwas, worüber der Mensch nicht Macht hat.“

³⁷ Máté evangéliuma, 14. rész, 15—21. vers. — V. ö. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 339. l.: „Ein Ding kann nicht zwei Besitzer haben, ein geistiger Inhalt dagegen kann nicht auf einen beschränkt werden. Man gibt ihn weiter und behält ihn doch als den eigenen.“

lenti, hogy saját jellemünk megváltoztatására is képesek vagyunk.³⁸

Az ember lelki tevékenységének szerepe a szellemi tartalmak megszerzésénél a legélesebben akkor domborodik ki, midőn az ember nem mások közlése útján, hanem saját önálló tevékenységével, tehát originárius szerzés útján jut ezeknek a szellemi tartalmaknak birtokába. Nicolai Hartmann, bár szűkszavúan, erről is nyilatkozik s felfogásában nem annyira az az érdekes, amit a tárgyi ismeretek szerzéséről mond, mint inkább az, amit az értékek megragadásáról tanít.³⁹ Szerinte az ember „értéktudata” alapján érzelmileg állást foglal mindazzal szemben, amivel érintkezésbe jut. Ez az „értéktudat” olyan emocionális lelki aktusokból áll, amelyek a tőlük függetlenül fennálló értékeket megérezni és felismerni képesek.⁴⁰ Ez az értéktudat határozza meg azután az ember célkitűzéseit, akaratát és cselekvését: „az ember nem akarhat mást, mint azt, ami neki valamely irányban értékesnek tűnik fel”.⁴¹ Az emberi léleknek, mint a tapasztalati valóság egy darabjának, ez a fogékonysága a tapasztalati valóságon felüli, pusztán ideális léttel bíró értékvilág követelményei iránt az a kapocs, amely a valóság és az érték világát összeköti és lehetővé teszi, hogy reális okozatos erővel nem bíró értékek mégis irányítólag beleavatkozzanak a reális, okozatos valóság kialakulásába.⁴²

³⁸ Kuno Fischer, i. m. 30. l.: „Und nun ist die Frage: ob der menschliche Wille dergestalt Herr seiner Gesinnungen oder seines Charakters ist, dass er in dieser Richtung vermag, was er in Rücksicht der natürlichen Kräfte nicht vermag, nämlich sie *ändern*? Auf diesen Punkt concentrirt sich die Frage.“

³⁹ A tárgyi ismeretek szerzéséről szól „*Das Problem des geistigen Seins*” c. művének 10. fejezete (99–106. ll.), valamint „*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*” (2. kiadás, 1925, Berlin–Leipzig) c. műve. Az ismeretelméletben azonban Hartmann az ismeretnek a megismert külső tárgyhoz való viszonya és nem az ismeretnek mint szellemi tartalomnak a megismerés lelki folyamatához való viszonyt foglalkoztatja.

⁴⁰ *Das Problem des geistigen Seins*, 134–135. ll.

⁴¹ U. o. 136. l.

⁴² N. Hartmann igen szépen fejezi ki ezeket a gondolatokat, amikor azt tanítja, hogy: „Die Fühlung des Geistes mit dem Reich der Werte ist seine Verbundenheit mit einer anderen Welt, gleichsam seine Hellhörigkeit für den Ruf, der aus ihr herüberklingt in die reale Welt, für

Nicolai Hartmann-nak ezek a fejtegetései, ha nem is sokkal, de valamivel mégis pontosabban határozzák meg annak a képnek az értelmét, hogy a lelki aktus „hordozza” a szellemi tartalmat, amely rajta „nyugszik”. Ezek szerint a lelki aktus és a szellemi tartalom kapcsolatát az hozná létre, hogy a lélek „fogékonysággal” bír a szellemi tartalom iránt, hogy lelki „szemünk” és lelki „fülünk” van az értékek meglátására s az érték-követelések meghallására. Hogy ez a lelki „fogékonyság” a szellemi tartalmak iránt hogyan magyarázandó, arról Hartmann nem ad felvilágosítást. Az bizonyos, hogy ez a „fogékonyság” nem jelenthet okozatos vonatkozást: a szellemi tartalmak nem bírnak reális erővel s ha mégis mozgatják a lelki aktust, amely feléjük irányul és rajta át az okozatos valóságot, akkor úgy teszük ezt, mint az aristotelesi „mozdulatlan mozgó”, aki úgy mozgat, mint az, akit szeretnek, azokat, akik őt szeretik.⁴³

die Forderung, die von den Werten ausgeht. Das Wertgefühl hat die Form eines inneren „Vernehmens”; es kommt damit dem primären Wertsinn von „Vernunft” nahe. Und es gibt einen guten Sinn, praktische Vernunft als Wertvernehmen zu verstehen.“ (U. o. 137. l.) „Das Wertgefühl des Menschen ist ... das Hereinragen dieser anderen, an sich idealen und gegen das Reale indifferenten Welt in die reale Welt. Das lebende, geistig-personale Menschenwesen ist der Punkt in der realen Welt, an dem diese sich der idealen Forderung öffnet, die von den Werten ausgeht... Werte sind keine realen Mächte... Realisation der Werte bleibt abhängig davon, ob sich in der realen Welt selbst ein Wesen findet, das empfänglich ist für ihre ideale Forderung und sich mit seiner Realenergie für sie einsetzt. Der Mensch allein, als personal-geistiges Wesen, ist solchen Einsatzes fähig. Er hat das Wertvernehmen einerseits, hat die Realenergie andererseits. Er ist der berufene Mittler der Werte in der realen Welt... Der Mensch ist Bürger zweier Welten zugleich...” (U. o. 138. l.) A kifejezéseknek költői szépsége nem fedheti el azonban a gondolatok pontatlanságát: Hartmann a „szellemet” idézett tételeiben általában az érzellemmel, emocionális lelki aktusokkal azonosítja, holott egyébként a lelki létréteget élesen megkülönböztetni szeretné a szellemi létrétegtől. Ez az eljárása összefügg azzal az alapvető hibájával, hogy a „szellem” fogalmában időben lefolyó reális lelki folyamatokat és időtlen, pusztán ideális szellemi tartalmakat vegyít össze, és ennek ellenére a szellemet mégis hol a lelki aktusokkal, hol az időtlen értékvilággal állítja szembe. A szövegben adott ismertetés Hartmann lényeges gondolatait ezektől az ellentmondásoktól mentesen igyekezett bemutatni.

⁴³ *Aristoteles, Metafizika*, 12. könyv, 7. fejezet. Összhangban van ezzel az, hogy N. Hartmann emocionális aktusokból építi fel az „értéktudatot”.

Hartmann fejtegetésein túlmenőleg azt kell mondanunk, hogy a léleknek ez a „fogékonysága” a szellem iránt nem jelenthet mást, mint valaminő benső rokonságot, olyan hasonlóságot, mely azon alapul, hogy a szellemnek bizonyos általános vonásai már a lélekben is benne vannak. Vannak talán bizonyos marandó szellemi formák, amelyek a lelki folyamatok változó sokaságát belső egységgé fogják össze s melyek másrésről átfogó keretek gyanánt az időtlen szellem gazdag tartalmát is magukba fogadják. Talán beszélhetünk az érzelmi alapokon felépült „értéktudatnak” is olyan *a priori* formáiról, amelyek az értéktartalmak megragadását lehetővé teszik és amelyek — az *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum* elvének mintájára⁴⁴ — egyaránt formái a lelki valóságnak és az értékvilágnak.⁴⁵

⁴⁴ Spinoza, *Ethika*, II. 7. — Hogy Kant szerint a megismerés principiumai egyúttal a dolgok principiumai is, erre nézve lásd a 27. jegyzetet. Ezt a tételt azzal kellene kiegészíteni, hogy a megismerés lelki valóságának principiumai egyúttal az ismeretnek, mint szellemi tartalomnak, principiumai is.

⁴⁵ Azt a következtetést, hogy már a lélekben magában is szellemi formák foglaltatnak, támogatja N. Hartmann-nak az a tanítása is, hogy az akarat és a cselekvés létrejöttéhez az értéktudat egymagában még nem elég, minthogy az értéktudat az értékeknek nagy sokaságát ragadja meg s a különböző értékkövetelések közt az akaratnak — mint a személyiség irracionális magjának — hatalmi szóval kell választania (*Das Problem des geistigen Seins*, 139–140. l.). E szerint tehát az akarat választana az értékek között, vagyis értékelné az értékeket, ami azonban csak akkor lehetséges, ha már az akarat lelki aktusában is értékelve vannak jelen. E felfogás nehézségeiről — különösen arról, hogy az akaratszabadságot a személy „irracionális magjának” hatalmi szavára, vagyis a véletlen döntésére és nem az intellektusra, a tudatos belátásra alapítja, — alább, értekezésem VI. fejezetében fogok szólni. — A szövegben kifejtettek szempontjából igen tanulságos Rickert felfogása, aki viszont az értékeket mint a jelentések, a szellemi tartalmak „formáit” fogja fel: „... das Universum der Werte..., die dem Sinnganzen einer intelligiblen Welt zugrunde liegen...” (*Grundprobleme der Philosophie*, 91. l.), továbbá: „... Reich des transzendenten Sinnes und seiner Wertformen...” (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6. kiadás, Tübingen, 1928, 269. l.) Rickert egyébként sokkal élesebben és pontosabban különböztet lelki aktus és szellemi tartalom (jelentés) közt, mint N. Hartmann; a Bolzano-Husserl-féle irányhoz való viszonyáról nyilatkozik „*Gegenstand der Erkenntnis*” c. műve 270. lapjának I. jegyzetében.

Ezek a megfontolások már az ismeretelméletre utalnak és önkéntelenül is felvetik azt a gondolatot, hogy vajjon nem lehetne-e a lelki aktus és a szellemi tartalom viszonyára nézve az ismeretelmélettől kapni bővebb felvilágosítást? Az ismeretelméletben ugyanis szerepelnie kell nemcsak a megismerő lelki aktus és a megismert külső tárgy viszonyának, hanem a megismerő lelki aktus és a tőle megragadott igaz ismeret, vagyis lélek és szellem viszonyának is. S minthogy az összes szellemi tartalmak közt az ismereti tartalmak számunkra a legkönnyebben hozzáférhetők, s a legbehatóbban ezekkel foglalkozott a tudomány is, joggal remélhető, hogy az ismeretelméletnek lesz értékes mondanivalója a lelki aktusok és a szellemi tartalmak összefüggésének kérdéséről is. Igaz, hogy az ismeretelméletet úgy is szokták felfogni, mintha az ismeret „keletkezését” magyarázná meg; az ismeret azonban nem keletkezik, a keletkezés és elmúlás időbeli folyamatai csupán azt a lelki aktust jellemzik, amely időtlen ismereti tartalmakat ragad meg. Az ismeretelmélet számos képviselője főként a megismerés tudati funkciójának és a megismerendő tudatonkívüli tárgynak ontológiai viszonyát tartja szem előtt; ez a szemlélet azonban elkerülhetetlenül a pszichologizmus útjára vezet, amely ma már jórészt meghaladott álláspont. Azok a gondolati elemek viszont, amelyek az ismeretelméletet a pszichologizmus útjáról eltérítik, az ismeret logikai érvényességének kérdése körül csoportosulnak s ekként a lelki aktustól független szellemi tartalom kérdéséhez, vagyis a lelki aktus és a szellemi tartalom viszonyának kérdéséhez vezetnek.

Lélek és szellem kapcsolatának szempontjából különösen értékesek azok az ismeretelméleti vizsgálódások, amelyek a „*velünk született eszmék*” (ideae innatae) kérdésére vonatkoznak. Az a megoldás, amelyet *Descartes* és *Leibniz* után *Kant* adott ennek a kérdésnek, különösen tanulságos. Már *inaugurális disszertációjában* olyan intuitíve megszerezhető fogalmakról beszél, amelyek megismerő lelki tevékenységünknek bennrejlő, velünk született, örök törvényeit fejezik ki.⁴⁶ A *Tiszta Ész Kri-*

⁴⁶ A tér és idő két fogalmáról a következőket mondja: „*Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem obiect-*

tikájában pedig az *a priori* fogalmak egész rendszerét kutatja fel. Ezek az *a priori* fogalmak a velünk született fogalmak szerepét játsszák, bár Kant tiltakozik az ellen, hogy ilyenek gyanánt fogjuk fel őket. Szerinte az „*a priori*” fogalmak szerzett, de nem a tárgyi tapasztalatból, hanem *originárius* módon szerzett fogalmak, amelyeket megismerő képességünk *önmagába* tekintve talál meg. Annak azonban, hogy mint megismerő alanyok önmagunkból ilyen *a priori* fogalmakat hozhatunk felszínre, Kant szerint is „*velünk született alapja*” van.⁴⁷ Az a tö-

torum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit.“ (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Königsberg, 1770, Sectio III. Corollarium, Cassirer-kiadás, Werke, Bd. II. 422. l.)

⁴⁷ Legvilágosabban ezt Eberharddal folytatott polémijában mondja meg: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellung; alle insgesamt... nimmt sie als *erworben* an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Der gleichen ist... erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist *angeboren*.“ A szemlélet *a priori* formáinak velünk született „alapja”: „die eigentümliche *Receptivität* des Gemüts”; az *a priori* kategóriák velünk született „alapja” pedig: „die subjektiven Bedingungen der *Spontaneität* des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperzeption)“. (*Kant: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg, 1790, Cassirer-kiadás, Werke, Bd. VI. 39–41. II.) — Érdekes az is, amit Kant az erkölcsi jó és rossz velünk született voltáról mond: „...so heisst das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloss in dem Sinne angeboren, als es ...als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei.“

rekvése, hogy a logikai értelemben vett objektív „*a priori*“-t mind a tapasztalat anyagától, mind a megismerő alany szubjektivitásától mentesítse, arra vezeti Kantot, hogy az *a priori* fogalmak forrásául ne a tudatot mint lelki valóságot (empirisches Bewusstsein), hanem a minden egyéni szubjektivitástól mentes „tisztá tudatnak“ pusztá gondolatát (Bewusstsein überhaupt, transzendente Apperzeption) jelölje meg. Ez a nem pszichológiai értelemben vett „tisztá tudat“, — a „*Bewusstsein überhaupt*“, — minden megismerés mélyén ott van, minden megismerő alannal közös, mert ez teszi lehetővé az „empirikus tudatot“, amely benne gyökerezik.⁴⁸

(*Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Zweite vermehrte Auflage, Königsberg, 1794, Cassirer-kiadás, Werke, Bd. VI. 160. l.) — Kantnak ezekkel a fejtegetéseivel tanulságos összehasonlítani a plátói „anamnesis“ gondolatát, valamint Eduard Spranger következő kijelentéseit: „... wir müssen die sogenannte Seele selbst ansehen als ein Lebensgebilde, das auf Wertverwirklichung angelegt ist...“ (i. m. 9. l.), „... mit der Struktur des subjektiven Geistes selbst (sind) — nicht angeboren, aber unabhängig von Erfahrungen — diese und verwandte Ideen (wie Wahrheit, Güte, Schönheit) unmittelbar gesetzt. (I. m. 193. l.) — Az ismeret-szerzésnek kanti *originárius* módja (*acquisitio originaria*) és az újabb filozófiának a szellemi tartalmak „megértéséről“ (Verstehen) alkotott fogalma körülbelül ugyanazt jelentik; e szerint tehát az *a priori* fogalmak *originárius* megszerzésénél a megismerés lelki aktusában rejlő szellemi tartalmak *megértéséről* volna szó. Ez azt bizonyítaná, hogy az *a priori* fogalmakat a lelki valóságban rejlő szellemi tartalmakként, — s hogy ezeket a többi szellemi tartalmaktól megkülönböztessük, helyesebben szellemi „formákként“ — kell felfognunk.

⁴⁸ V. ö. *Kant, Prolegomena*, Cassirer-kiadás, Werke, Bd. IV. 55. l. (§. 21/a): „... hier (ist) nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede..., sondern von dem, was in ihr liegt.“ E szerint a „*Bewusstsein überhaupt*“ sem lelki aktus, amely ismereteket „hozna létre“, hanem az ismeret lehetőségének logikai előfeltétele. Az *a priori* fogalmak által (wird) „das empirische Bewusstsein... in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft“ (u. o. 20. §., 51. l.). — „Alles empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentes, (vor aller besondern Erfahrung vorgehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner Selbst als die ursprüngliche Apperzeption... Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die bloße Vorstellung *Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht), das transzendente Bewusstsein sei.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II. Th. I. Abth. 1. Buch, 2. Hauptst., Cassirer-kiadás, Werke, Bd., III. 621–622. II.) E szerint a „*Be-*

A „*Bewusstsein überhaupt*“ mesterkélt konstrukciójának azonban az a nagy hátránya van, hogy ha nem hozzuk kapcsolatba a lelki valósággal, akkor nem magyarázza meg a megismerés tényleges folyamatát, amelyhez pedig nemcsak a pszichológiának, hanem az ismeretelméletnek is köze van. Ha pedig a lelki aktusokkal kapcsolatba hozzuk ezt az a priori tudatot és vele együtt az a priori fogalmak egész rendszerét, amint ezt Kant is megteszi, akkor aligha juthatunk más eredményre mint arra, hogy az „a priori“-t a lelki valóságban bennrejlő, — a lelki aktusok sokaságát az Én egységébe összefoglaló — szellemi formának kell tekintenünk. Ezekről az „a priori“ szellemi formákról pedig elmondhatnók azt, hogy nemesak a lelki valóságba szövődnek bele, hanem, hogy egyúttal, mint az ismeret általánosérvényűségének logikai előfeltételei, az ismeretnek, mint konkrét szellemi tartalomnak, logikai érvényét is biztosítják, vagyis a konkrét szellemi tartalom érték-formáját is szolgáltatják.

Ezeknek az ismeretelméleti megfontolásoknak alapjául az ismeretkritika tipikus képviselőjének, a legrészletesebb és legősebb elméjű ismeretelméleti rendszer megteremtőjének, Kantnak a tanítását választottam; tehettem ezt azért is, mert az ismeretelmélet kétágú problémájából, amely egyrészt a megismert külső tárgy és a megismerő lelki aktus viszonyára, másrészt pedig a megismerő lelki aktus és a nyert ismeret vonatkozására irányul, bennünket csupán az utóbbi kérdés érdekelt, így az idealizmus vagy realizmus kérdése ezúttal érdeklődésünk körén kívül esik.

A lelki aktus és a tőle „hordozott“ szellemi tartalom összefüggésére nézve pedig a „*velünk született eszmék*“ ismeretelméleti kérdésének vizsgálata is ugyanarra az eredményre vezetett, mint Nicolai Hartmann felfogásának kritikája. Arra, hogy a lélek és a szellem összefüggése nem okozatos kapcsolaton, hanem azon a benső rokonságon alapul, amely létrejön azáltal, hogy a szellemnek bizonyos általános vonásai már a lé-

usstsein überhaupt“ akként volna meghatározható, hogy az minden empirikus szubjektivitástól mentes „tiszta szubjektivitás“, a puszta Én gondolata.

lekben is benne rejlenek. Ezek a szellemi formák, amelyek már a lélekbe is bele vannak szőve, teszik lehetővé azt, hogy lelki aktusok szellemi tartalmakat megragadjanak, feléjük irányuljanak s ekként szellemi szempontok szerint igazodjanak. Ebből az a fontos következtetés vonható le, hogy nemcsak a szellemi tartalmak, hanem maguk a lelki folyamatok is ki vannak véve az okozatosság kényszere alól legalább is részben: a szellemi tartalmakkal való érintkezésük területén, ahol nem okozatos erők mozgatják őket, hanem azok a szellemi szempontok, amelyek szerint igazodnak, azok a gondolatok, eszmék, célok, amelyeket megragadnak.

A reális, időbeli lelki folyamatoknak a reális hatással nem bíró időtlen eszmék után való ez az igazodása a platói ideák „*dynamis*“-át, az aristotelesi „*mozdulatlan mozgatót*“ és a kanti „*Kausalität aus Freiheit*“ gondolatát juttatja eszünkbe.⁴⁹ Ezek a gondolatok pedig már az akaratszabadság problémájához vezetnek.

Valóban, a lélek és a szellem összefüggésének kérdése az akaratszabadság problémájának szempontjából alapvetően fontos. Fontos azért, mert az akarát maga sem egyéb, mint egy lelki aktusnak egy szellemi tartalommal való kapcsolata. Azon az állásponton, amelyet még Messer is képviselt, hogy t. i. az akarát pusztán lelki valami, ma már túl vagyunk.⁵⁰ Tudjuk, hogy az akarásban nemcsak az akarás lelki folyamata foglaltatik, hanem az akaratnak a gondolati tartalma is, vagyis annak a célnak a gondolata, amelyre az akarát irányul és amely nem lelki, hanem szellemi természetű. Ha ez így van, akkor azonban az akarás lelki aktusára és az akarát szellemi tartalmára nézve is áll az, amit a lelki aktus és a szellemi tartalom viszonyáról általában megállapíthattunk. Így különösen az, hogy az akarás lelki folyamata és az akarát irányát megszabó célképzet között nem lehet okozatos kapcsolat. Nemcsak azért nem, mert

⁴⁹ V. ö. Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 119–120. l.: „Nur einmal schreibt Platon den Ideen eine „Dynamis“ zu und erklärt, sie bestehe darin, gedacht, d. h. theoretisch verstanden zu werden.“

⁵⁰ August Messer, *Das Problem der Willensfreiheit* (Wege zur Philosophie, Nr. 1., Göttingen, 1911) 1. l.: „...denn Wille — darüber ist man wohl einig — ist etwas Psychisches, Seelisches.“

az okozatosság mindig kölcsönhatást jelent s mert a lelki aktus hatásáról az időtlen szellemi tartalomra szó sem lehet, hanem azért sem, mert a szellemi tartalomnak a lelki valóságra gyakorolt egyoldalú hatásáról sem lehet szó. Az időtlen szellemi tartalom, a reális erővel nem bíró puszta gondolat, időbeli lelki folyamatokra reális hatást nem gyakorolhat. Azonban, amint láttuk, a lélekben van meg az a képesség, hogy eszméket, gondolatokat, értékeket és célokat, egyszóval szellemi tartalmakat fel foghat és feljűk irányulhat, utánuk igazodhatnak. Utánuk igazodhatnak pedig azért, mert iránya szükségszerűen ható okoktól meghatározva nincsen, vagyis mert szabad. Az akarás lelki aktusa is éppen azért, mert szükségszerűen ható okoktól determinálva nincs, fordulhat öntevékenyen és szabadon azok felé az eszmék és értékek felé, amelyeket megragad s követendő célokkul magába fogad, hogy azután a test okozatos erőit, az akaratától mozgatott cselekvés útján, a világfolyamatba e célok megvalósítására vesse be.

A lélek és a szellem viszonyának vizsgálatából kiderült tehát nemcsak az, hogy maguk között a szellemi tartalmak között nincs okozatos kapcsolat, nemcsak az, hogy a lelki folyamatok és a szellemi tartalmak összefüggése sem okozatos kapcsolat, hanem az is, hogy maguk a lelki folyamatok sincsenek — vagy legalább is nincsenek a maguk egészében — okozatosan determinálva. A szellemi tartalmaktól vezetett reális akarási aktus szabadsága a léleknek a szellemi tartalmak iránti fogékonyságából következik. Ezért kellett a lélek és a szellem összefüggésének kérdését, mint az akarat szabadság problémájának legfontosabb kérdését, részletesebben vizsgálnunk.

A test és a lélek összefüggése az akarat szabadság kérdését már sokkal kevésbé érinti. Bármilyen súlyos problémákat vessen is fel a testnek a lélek által való mozgatása, az a tény, hogy a testi cselekvés az akarat szerint igazodik, kétségkívül már az akarat elhatározás *utáni* történés és így az akarat elhatározás szabadságának szempontjából nem fontos. Test és lélek összefüggése csupán abból a szempontból érdekli az akarat szabadság vizsgálóját, hogy gyakorolhatnak-e, és milyen mértékben gyakorolhatnak, testi folyamatok befolyást a lelki életre. Az, hogy állandó testi diszpozíciók, múltó testi állapotok, a testi

szervezetben gyökerező ösztönök és vitális szükségletek jelentős befolyással vannak a lelki életre s így az akarásra is, kétségtelen; ezt a mérsékelt indeterminizmus is elismeri. Ha a testi organizmus életfolyamatait — bár ez ma erősen vitás⁵¹ — szükségszerű okozatos folyamatok gyanánt fogjuk fel, akkor ez azt jelenti, hogy az *okozatos kényszerűség* a szervezet adottságai, ösztönök és vitális szükségletek útján *behatol az akarat birodalmába* is.

Annál a befolyásnál, amelyet a test a lélekre s így az akarásra is gyakorol, tekintetbe kell venni azt, hogy az organizmus fiziológiai folyamatainak ahhoz, hogy az akaratra befolyást gyakorolhassanak, előbb tudatos hiány- és szükséglet-érzetekké kell átváltozniok. A hiány- és szükséglet-érzet lelki jelensége pedig nem mechanikusan ható *ok*, hanem olyan lelki *motivum*, amelyen érték-szempontok uralkodnak. A tudat világosságá-

⁵¹ Bruno Bauch az életfolyamatokban is okozatos történést lát: „Organische Teleologie ist also weder Wertteleologie noch Zweckursächlichkeit, sondern korrelative Ursächlichkeit zwischen den Teilen des Organismus, aber einfach im Sinne ihrer Erhaltung, nicht im Sinne einer Wertbestimmung, derart, „dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselweise abhängt“. Auch das hat schon Kant ganz richtig gesehen.“ (*Grundzüge der Ethik*, 278. l.) — Rickert szerint viszont csupán testi dolgok közt állhat fenn okozatos kapcsolat: „Nur Dinge können aufeinander wirken, oder Ursachen müssen immer „Sachen“, d. h. Dinge sein.“ (*Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 153. l.) Ennek ellenére mégis azt tanítja, hogy a lelki élet is okozatosan determinált: „... wir sind überzeugt, dass alles sinnlich reale Sein, das wir objektivierend erkennen, in Kausalreihen zu bringen sein muss... Auch der Psychologe, der die zeitlich ablaufenden psychischen Vorgänge erforscht, setzt sie als *kausal bestimmt* voraus.“ (*Grundprobleme der Philosophie*, 120. l.) — Nicolai Hartmann is csupán az élettelen természetre korlátozza az okozatosság uralmát: „Das Kausalitätsprinzip ist und bleibt eine Kategorie der niederen Seinsschicht, der anorganischen Natur...“ (*Das Problem des geistigen Seins*, 12. l.; v. ö. *Ethik*, 617. l., 623. l.) De azért ő is beszél az emberi akarat okozatos determináltságáról is: „...er (der Mensch) steht unter zweifacher Determination. Als Naturwesen ist er bis in seine Neigungen und Abneigungen hinein kausal determiniert, ein Spielball der gewaltig überlegenen, über ihn hinweg und durch ihn hindurch wirkenden ewigen Naturmächte. Als „Person“ aber ist er Träger einer anderen Determination, die aus dem idealen Reich der Werte her stammt.“ (*Ethik*, 610. l.) V. ö. még *Der Aufbau der realen Welt*, 559–563. II. s az alábbi 163. jegyz.

ban, az emberi ész ítélőszéke előtt a testi szükségletek és ösztönök is az *értékek*, mégpedig az élet-értékek képében jelennek meg.⁵² És tekintetbe kell venni azt is, hogy a tudatban jelentkező szükséglet-érzetek nem hatnak közvetlenül és automatikusan a cselekvésre, mint ahogy az állat mozgását a benne dolgozó ösztönök s a reá ható ingerek közvetlenül meghatározzák.⁵³ Az emberi tudatban az élet-értékeként jelentkező testi szükségletek az értelmes megfontolással értékelő ész ítélőszéke elé kerülnek s cselekvésre irányuló felhívásukat itt elnémíthatja az ember szellemi birtokállományából kihangzó magasabb érték-követelések szava. Nemcsak a másoktól gyakorolt külső kényszerről, hanem a testi szükségletek képében fellépőről is áll az a latin mondás, hogy „*qui potest mori, non potest cogi*”. Aki elvekért, eszmékért meg tud halni, az szabad.

A szabad akarat mellett felhozható egyik legsúlyosabb érvnek éppen azt tartom, hogy a világ összes teremtményei között egyedül az ember az, aki okozatos realitással nem bíró pusztá gondolatokért, meggyőződéseikért, elvekért és eszmékért meghalni tud. Amint az összes teremtmények közt ugyancsak egyedül az ember az, akit megillet *Dante* szerint „Isten kegyéből a legnagyobb ajándék: az akaratszabadság”.⁵⁴ A „szabad halálnak” ezt a jelentőségét — amelyre a filozófiai irodalomban nem szoktak hivatkozni — a *költők* jól megéreztek; ezért választotta utolsó költeményében *lord Byron* is a szabadság szimbólumául „a pajzsra tett holt spártait”.⁵⁵

⁵² V. ö. *Rickert, System der Philosophie*, I. 404. l.: „... der natürliche Trieb... ist wie alles bloss Natürliche mit Rücksicht auf einen „objektiv“ geltenden Wert indifferent. Genauer, die Werte, die dabei in Betracht kommen, gehören zu den allgemein subjektiven, deren Geltung sich restlos auf ihr Gewolltsein zurückführen lässt.”

⁵³ Az állati és az emberi tudat különbségére vonatkozólag v. ö. *N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins*, 93. s. köv. II.

⁵⁴ *Paradicsom*, V. ének, 19. sor (Babits).

⁵⁵ Br. Podmaniczky Pálné fordítása, *Napkelet*, II. évf., 1924. 56. l.

IV. A „választás“ szabadsága.

Az előbbieken az új kultúrfilozófia szellemében vizsgáltam a *test*, a *lélek* és a *szellem* viszonyát. A *lélek* és a *szellem* összefüggésének sajátos természetéből a szellemi élet szabadsága, ebből pedig, mint rész az egészből, az akarat szabadsága következik. A *test* és a *lélek* összefüggésének útján az okozatosság kényszere behatol ugyan az akarat birodalmába, itt azonban szembe találja magát a tudat szellemi tartalmával, amely előtt kényszerítő erejét elveszti, úgyhogy az értelmes megfontolásból megszülető akarat elhatározásnál már nem mint kényszerítő ok, hanem mint rábeszélő érv, mint értékekre hivatkozó motívum érvényesül: amint *Leibniz* mondja, csak „*inclinál*“, nem *necessitál*“.⁵⁶

Ezek után magának ennek az akarat elhatározásnak a lefolyását kell pontosabban szemügyre vennünk. Ezzel a probléma gyökeréhez jutottunk el, minthogy az akarat szabadsága körül folyó vita ütközőpontja éppen a döntést megelőző értelmes megfontolás, a „választás“, eltérő magyarázatában rejlik.

A determinista magyarázat az akarat elhatározást megelőző választást, mechanikus módon, az okozatos erőkként fel fogott *motívumok* harcának tekinti s e harcban szerinte, kénytelen szükségszerűséggel, mindig az erősebb motívum győz. A motívumok harcából megszületett akarat elhatározás e szerint semmi egyéb nem volna, mint szükségszerűen ható erők parallelogrammájának eredője. Elismerik ugyan, hogy a motívumoknak ebbe a vak harcába az akarat elhatározás előtt álló

⁵⁶ *Théodicée*, III. 371. §. (God. Guil. *Leibnitii Opera Philosophica, quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*, J. E. Erdmann-kiadás, II. kötet, Berlin, 1839. 611. l.): „... la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessaire.“ — V. ö. *De libertate* (u. o. 669. l.): „Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione.“ — *Leibniz*nél mindenesetre zavaró az, hogy a szabad cselekvést egyben determináltak is nevezl. Ez a látszólagos ellentmondás megoldódik azonban, ha a szabad akaratot nem az okozatosság által, hanem magasabb szellemi szempontok által determináltak vesszük.

ember *jelleme* döntő módon beleavatkozhatik, de a jellemet sem tekintik egyébnek, mint az ember lelkében állandósult motívumok erő-csoportjának.⁵⁷

Ennek a determinista elméletnek legnagyobb gyengéje, hogy valóságnak fogad el nyelvi metaforákat. Az igaz, hogy a nyelv beszél a motívumok harcáról, mint ahogy beszél az eszmék harcáról és a kötelességek összeütközéséről, a „*collisio officiorum*”-ról is. De amint a kötelességek összeütközését nem lehet térbeli összeütközésként felfogni, úgy nem lehet a motívumok harcát sem az erősebb motívum győzelmével végződő okozatos mérkőzésnek tekinteni.

Gyengébb és erősebb motívum között, amint azt már a determinista *Windelband* is belátta, különbséget tenni nem lehet.⁵⁸ Erősebb az, amelyik győz, amelyet az akaró ember céljául elfogad, nem azért mert erősebb, hanem azért, mert értékesebb. Erőt a motívum csupán a választás által kap, azáltal, hogy az ember cselekvésének irányító céljául elfogadja. A motívum tulajdonképpen nem is az akarati elhatározást, hanem csupán a külső cselekvést mozgatja, s ezt is csak azért, mert az ember, az értékelő választás útján, lelki erőivel a motívum mellé állt, s a motívum szellemi tartalmát akaratának tartalmává, céljává, tette.

Semmi sem hibásabb, mint a motívumot okozatos erőként fogni fel. A motívum nem ok, hanem érték-tartalom. Maga *Schopenhauer* is, amikor bizonyítani akarja azt, hogy a motiváció nem különbözik az okságtól, hanem csupán az okság egyik faja, azt mondja, hogy a motívum „*az értelem médiumán átszűrődő ok*”.⁵⁹ Az emberi értelemben azonban nincsenek okok, hanem csupán gondolatok, s a motívum maga sem más, mint értékes gondolat-tartalom. Az akarati elhatározást megelőző értelmes megfontolásnál, az értékelő „választásnál” nem okok,

⁵⁷ V. ö. *Windelband, Über Willensfreiheit*, 76. l.: „*Wahlfreiheit bedeutet nichts anderes als den Zustand, worin bei dem Wählenden in seiner Reaktion auf die momentanen Motive die ganze Energie der konstanten Motive, d. h. seines dauernden Wesens, seines Charakters zur Geltung kommt.*”

⁵⁸ I. m. 38. l.; v. ö. a fenti 13. jegyzettel.

⁵⁹ I. m. 46. l.

hanem érvek, nem erők, hanem értékek, nem „*causa*“-k, hanem „*ratio*“-k szerepelnek. Az ok és az érv, a *causa* és a *ratio* között pedig igen nagy a különbség, olyan mint a vak kényszerűség és a világosan látó, belátó ész, vagy mint a szolgaság és a szabadság között.

Nem akarok részletesen kitérni arra, hogy az akarat elhatározást megelőző megfontolásnál motívumok gyanánt erkölcsi elvek, vallási meggyőződések és más olyan eszmék és puszta gondolatok is szerepelhetnek, amelyeknek semmi közvetlen kapcsolatuk sincsen az okozatos tapasztalati valósággal, de amelyeknek érték-tartalma nyilvánvaló. Csupán arra akarok rámutatni, hogy még azok a motívumok is, amelyek az emberi test okozatos életfolyamataiban gyökereznek, a választó megfontolás előtt, mint ú. n. testi szükségletek, az *élet-értékek* formájában jelentkeznek. Az élő szervezetben gyökerező motívumok is belekapcsolódnak tehát az értékek rendszerébe és pedig nemcsak azért, mert az életnek hedonisztikus értéke maga is érték, hanem azért is, mert az élet mellőzhetetlen előfeltétele magasabb értékek megvalósításának, sőt még az élet feláldozásának is, s így a magasabb értékek szempontjából is nagy értéket képvisel.

Az akarat elhatározásoknál fellépő lelki konfliktusok jó részét természeti ösztönök és erkölcsi kötelességek összeütközéseként szokták magyarázni. E magyarázat *Kant* etikájára is hivatkozhatik, amelyben az erkölcsi kötelességnek a természeti hajlam az ellenlábasa. Ezzel szemben *Nicolai Hartmann* helyesen mutat rá arra, hogy ezeknél a konfliktusoknál mindig csupán értékeknek, mégpedig alacsonyabbrendű értékeknek magasabbrendűekkel való összeütközéséről van szó.⁶⁰ Valóban, természeti erőknek az értelmes megfontolásban nincsen szerepük s mindazok a motívumok, amelyek benne szerepet játszanak, érték-tartalmak, vagyis puszta gondolatok.

Ha a motívum érték-tartalom, akkor a motívumok harca sem egyéb, mint különböző értékek összemérése, vagyis a gondolatoknak a harca, amelyet nem okozatos erők, hanem szellemi összefüggések irányítanak. S a motívumok harcában, va-

⁶⁰ *Ethik*, 683–684. II., idézve alább a 162. jegyzetben.

gyis az értékelő, értelmes megfontolásnál, nem az erősebb, hanem az értékesebb motívum lesz az, amelyik győz, amelyet az akarati elhatározás megvalósítandó célként elfogad. A *cél* gondolatában pedig ugyanesak nincsen semmi az okozatosságból s csak egy olyan kor, amely a modern okozatos törvény fogalmát még nem ismerte, nevezhette, elég helytelenül, a célt *cél-ok*-nak: *causa finalis*-nak. A cél nem ok, nem a múltból a jelenbe nyúló reális előzmény, hanem a jelenből a jövőbe mutató irányító gondolat. Az okozatosság csupán akkor kapcsolódik a cél gondolatához, amikor a célnak az okozatos létben való megvalósításáról, vagyis arról van szó, hogy a cél-szemlélet az okságot a maga szolgálatába hajtsa, amikor a cél megvalósítására alkalmas *eszközöket* keresünk, amikor tehát tulajdonképpen már az akarati elhatározás végrehajtásánál, a cselekvésnél tartunk. A cél és eszköz viszonyában kétségtelenül benne foglaltatik az ok és okozat kapcsolata is, de ennél jóval több is: a cél értékes okozat s az eszköz a cél elérésére alkalmas s ezért értékes ok. Az értéknek ez a gondolata, amelyet a cél-szemlélet visz bele az okozatos kapcsolatba, éppen az, ami az akarati elhatározásnál döntő jelentőséggel bír. Az alkalmas eszköz kérdésétől elvonatkoztatva, a célt magát, joggal tekinthetjük tehát — éppúgy mint a motívumot — érték-tartalomnak.

S amint a motívumot és a célt, akként az akarati elhatározásnál döntő szerepet játszó *jellemet* sem lehet okozatos erőnek, az állandósult motívumok akkumulált energia-tömegének tekinteni. Nemesak az állítólagos „intelligibilis jellemet”, hanem az ember „empirikus jellemét” sem fog soha senkinek sikerülni „lóerőkben” kifejezni, mert azt csupán erkölcsi fogalmakkal, erények vagy hibák felsorolásával, lehet körülírni. Az ember jellege lehet becsületes vagy becstelen, bátor vagy gyáva, könnyelmű vagy megfontolt, tékozló vagy takarékos és így tovább: jelzői mindig erkölcsi tulajdonságokat, vagyis érték-tartalmakat fejeznek ki, mint ahogy a szilárd jellemem sem fizikai értelemben vett szilárdságot s az egyenes jellemem nem geometriai értelemben vett egyenességet értünk. Amikor a determinizmus a jellem és a motívum hasonlóságát állítja, igaza van; téved azonban, midőn azt hiszi, hogy mindkettő okozatos

erő, a hasonlóság abban van, hogy mind a jellem, mind a motívum: érték-tartalom.

Az akarati elhatározást megelőző megfontolásnak vagy „választásnak” vizsgálata arra az eredményre vezetett tehát, hogy az nem okozatos erők küzdelme, hanem érték-tartalmak összemérése, szabad mérlegelése, egyszóval *értékelés*. Jellemző, hogy a szabad akarat latin elnevezése nem „*libera voluntas*”, hanem „*liberum arbitrium*”. Az *arbitrium* saját belátás szerinti ítélkezést s mint az *existimatio* szinonimája becslést, értékelést jelent. A *liberum arbitrium* ekként az akaratnak azt az eszes részét (*pars cognitiva*) jelöli meg, amelyről Szent Tamás azt mondja, hogy „tanácsot ad arra, hogy mit kelljen mással szemben előnyben részesíteni”.⁶¹ A *liberum arbitrium* tehát ítélkezés, előnyben részesítés, preferálás, vagyis értékelés. A latin nyelv azzal, hogy az akaratból nem az akarás lelki aktusát, az *appetitust*-t, hanem a hozzáfűződő szellemi részt, az értékelő megfontolást, az *arbitrium*-ot, emelte ki, ösztönösen megérezte, hogy az akarás magában véve még nem szabad, — mintahogy valóban lehet nem-szabad is — s hogy szabaddá csupán az eszes megfontolás, az intellektus közbelépése, teszi.

Ehhez az eszes megfontoláshoz, a választás szabad értékeléséhez az embernek *érték-mérőre* van szüksége. Ezt az érték-mérőt megtalálja önmagában: a test, a lélek és a szellem hármas tagozatát mutató emberi mivoltának *szellemi* részében, vagyis tudásában, erkölcsi felfogásában, vallásos hitében, s értéktudatának egyéb eszméiben. Nemcsak az objektív kultúrában, de az emberben is van ilyen szellemi tartalom. Ebből épül fel *jelleme és erkölcsi személyisége*.

A csodálatos az, hogy az ember ezt a szellemi alkotórészt — amely az állattól megkülönbözteti és igazában emberré teszi — születésekor nem hozza magával a világra, hanem jórészt a társadalomtól kapja ajándékba. És mégis ez a része az, amihez legjobban ragaszkodik, amivel magát azonosítja, amit igazi Én-jének tekint. Talán éppen azért, mert nem hozta ma-

⁶¹ *Summa theologiae*, P. I., qu. 83., a. 3., c.: „...ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum”.

gával készen a világra, mert saját munkájával kellett azt megszereznie, s a társadalomtól nyert szellemi javakból is saját magának kellett szellemi egyéniségét, erkölcsi személyiségének egységét kialakítania. Annak a goethei mondásnak az értelmében, amely semmire sem olyan találó, mint a szellemi örökségre, hogy:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen“.⁶²

S mert az értékelő választásnál ez a szupernaturális szellemi része, amellyel magát azonosítja, volt az értékmérője, éppen azért azonosítja magát az ember az értékelés eredményeképpen létrejött akarati elhatározásával is, azért vállal *erkölcsi felelősséget* érte, s azért van az az *érzése* is, hogy tőle függött, — mint ahogy valóban tőle függött — hogy így választott s hogy az adott helyzetben választhatott volna másként is.

Az, hogy az ember értékeléseinek mértékét önmagában hordja, emlékeztet *Protagoras*nak arra a régi mondására, hogy „minden dolgoknak mértéke: az ember“.⁶³ Ez így is van. És ez nem relativizmus: mert az ember csak azért lehet mérték, mert szellemi részében egy darab örökkévalóság van jelen.

Azt, amit — az újabb filozófia szóhasználata szerint — az ember szellemi részének neveztem, a régiek *észnek*, a pusztaráción túlhaladó *intellektus*nak hívták. Az ész ebben az átfogó értelemben felöleli nemesak az egész magasabb megismerő és értékeket meglátó képességet, hanem azt az egész gazdag ismeret- és érték-tartalmat is, amellyel az ész rendelkezik, a szellemi tartalmaknak azt a kincsesházát, amelyet az emberi lélek magában rejt.

Ha most ezzel a régi szóhasználatlaltal akarnám összefoglalni azt az eredményt, amelyre az új kultúrfilozófiából kiindulva, a szabad akarat problémájánál jutottam, akkor azt mondanám, hogy *az emberi akarat azért szabad, mert értelmes megfontolásból, az ész szabad belátásából, szellemi természetű értékelésből származik*. És csupán annyiban szabad, amennyiben

⁶² *Faust*, I. Teil, Nacht.

⁶³ *Plato*, *Theaitetos*, 151. E.

valóban az ész, az intellektus, a szellem irányította. Amint Aquinói Szent Tamás mondja: „*Ubique est intellectus, est liberum arbitrium*“.⁶⁴ Vagy amint Dante mondja: a szabad akarat isteni ajándékát „más se kapta, mint eszes teremtmény“.⁶⁵

A szabad akaratot nem kell ezek szerint semmiféle misztériumot, semmiféle metafizikai rejtélyt érteni, hanem csupán azt a letagadhatatlan tény, hogy az ember gondolkodó, értelmes, eszes lény. Descartes szóhasználatával ezt így fejezném ki: „*Cogito, ergo liber sum*“. Descartes híres mondása a *cogitatio*-nak inkább szellemi, mint lelki jelenségéből levonta azt a következtetést, amit talán nem lett volna szabad levonnia. Mert a gondolatból nem következik a reális létezés. De nem vonta le, ami valóban következik belőle, azt, hogy a gondolatból és a gondolat szabadságából önként adódik az akarat szabadsága is.

Értekezésem bevezető részében azt mondtam, hogy nem törekszem a szabad akarat nehéz problémájának megoldására. Az értekezés rendjén a kérdés megoldására nézve mégis egy egészen határozott álláspontra jutottam. Ez az álláspont azonban — nézetem szerint — semmi egyéb, mint az új kultúrfilozófia alapgondolatainak a szabad akarat kérdésére való alkalmazása. Helyessége is attól függ, hogy eléggé szilárd-e az a filozófiai alap, amelyen felépül. Ezért igyekeztem az új kultúrfilozófiát az általános filozófiai fejlődés nagy folyamába beállítani s talán a filozófiai fejlődés szellemének megfelelően némileg módosítani is. Hiszen már az is, hogy az újkantiánus Rickertet s a Hegelből kiinduló Nicolai Hartmann-t egy neve-

⁶⁴ *Summa theologiae*, P. I., qu. 59., a. 3., c.: „Respondeo dicendum quod quaedam sunt, quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta, et mota: sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id, quod habet intellectum, potest agere iudicio libero: inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare, hoc, vel illud esse bonum. Unde, ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet: liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius, quam in hominibus, sicut et intellectum“. E szerint tehát az eszeség magasabb fokával az akarat szabadsága is növekszik. V. ö. *De malo*, 6.

⁶⁵ *Paradicsom*, V. Ének, 24. sor (Babits-fordítás).

zöre hozhassam, nézeteik bizonyosfokú módosítását követelte meg. Nem törődtem azzal sem, hogy éppen ez a két kiváló filozófus, akinek nézeteit álláspontom filozófiai megalapozásánál elsősorban vettem figyelembe, magának a szabad akarat problémájának megoldásánál az enyémmel homlokegyenest ellenkező álláspontra jutott. Mert nézetem szerint — amelyet alább, értekezésem VI. fejezetében fogok megokolni — mind Rickert, mind Nicolai Hartmann, a szabad akaratról szóló tanításában ellentétbe kerül a saját filozófiai alapfelfogásával.

Ha ekként a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspontom támaszaiként nem is hivatkozhatom az új kultúrfilozófia legkiválóbb képviselőire, mégis azt hiszem, hogy ez az álláspontom — amelynek lényege, hogy az akarat szabadságának forrása a szellem, az intellektus, az ész — összhangban áll a filozófiai fejlődés szellemével. Mert akármilyen eltérő utakon próbálták is a letűnt évezredek során problémánkat megoldani, a filozófiai gondolkodásnak a szabad akarat kérdésével való keserves vívódásából minduntalan kihangzik az a vezérlő motívum, hogy az akarat szabadsága az ember eszes mivoltával valamiféle összefüggésben áll.

Sokrates szerint az ész uralma jelenti az igazi szabadságot.⁶⁶ Aristoteles az akarati választást „*intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus*” gyanánt jellemzi.⁶⁷ Aquinói Szent Tamás, akinek a nézetét már idéztem, úgy látja, hogy minél eszesebb valamely lény, annál szabadabb az akarata.⁶⁸ Descartes ugyancsak kiemeli az intellektus szerepét az akarati elhatározásban, s ismételten hangsúlyozza, hogy semmi felett sem rendelkezünk olyan szabadon, mint gondolataink felett.⁶⁹ Leibniz

⁶⁶ Xenophon: *Memorabilia*, IV., cap. 5.

⁶⁷ *Nikomachosi Ethica*, VI., cap. 2.; v. ö. u. o., III., cap. 4.

⁶⁸ *Summa theologica*, P. I., qu. 59., a. 3., c., idéztem a fenti 64. jegyzetben.

⁶⁹ *Discours de la Méthode* III. rész. 4. bekezdés (Aubé-féle kiadás, Paris, 1884, 27. l.): „... il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées”; u. o. 28. l.: „... rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées, ... et ils disposaient d'elles si absolument qu'ils avaient en cela quelque raison de s'estimer ... plus libres ... qu'aucun des autres hommes...”

pedig szinte Szent Tamást ismétli, midőn azt tanítja, hogy: „*Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione*“.⁷⁰ Végül a német idealizmus egész filozófiáján átvonul az a gondolat, hogy ész és szabadság összetartozik, hogy az ész lényege a szabadság. Ha ezt az utóbbi tételt megfordítom és az akaratra alkalmazom, akkor azonban azt a tételt nyerem, hogy az akarat szabadságának lényege az ész.

Az a felfogás, amely az akarat szabadságát az igazságot kereső észre vezeti vissza, összhangban áll a Szentírás szavaival is, amelyek szerint: „Megismeritek az igazságot és az igazság szabadokká tesz benneteket“.⁷¹

Azt az álláspontot, hogy a szabad akarat forrása az ész, támogatja a gyakorlati élet felfogása is, amint az az erkölcsi és jogi felelősségre-vonás képében jelentkezik. Felelősségre vonni állatot nem szokás; nyilván azért nem, mert csak az eszes embernek van szabad akarata, s ez erkölcsi felfogásunk szerint a felelősség alapja.⁷² De az emberek közül sem vonjuk felelősségre azt, akinek szelleme még fejletlen, vagy aki eszének szabad használatában gátolva van: a gyermeket, az örültet s esetleg a vak szenvedélyből cselekvőt. Nyilván azért, mert ezeknél is hiányzik a kellő intellektus, s ez okból nem tulajdoníthatunk nekik szabad akaratot.

Azzal a felfogással, hogy az akarat szabadságának forrása a szellem, az ész, hogy csak ott van szabadság, ahol értelmes megfontolás, értékelő választás van, már az akaratszabadság határait is megjelöltük. Minél gazdagabb az ember szellemi világa, minél eszesebb valaki, annál inkább kitágulnak számára ezek a határok, annál messzebbre terjed akaratának szabadsága.⁷³

⁷⁰ *De libertate*, God. Guil. Leibnitii *Opera Philosophica, quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*. J. E. Erdmann-kiadása, II. kötet, Berlin, 1839, 669. l. — U. o. 669. l.: „*Libertas est spontaneitas intelligentis ... Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est...*“

⁷¹ *János evangéliuma*, 8. rész, 32. vers.

⁷² Poitou-ban 1741-ben még szabályos pert indítottak egy tehén ellen (v. ö. Dr. Arnold Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, 1940, 344. l.). Az állat-perek ideje azonban ma már lejárt.

⁷³ V. ö. a fenti 68. és 70. jegyzetben idézett felfogásokkal.

A lélek és szellem összefüggésének vizsgálatánál láttuk azt is, hogy a léleknek a szellemi tartalmak iránti *fogékony-sága* adott dolog; ehhez hozzáfűzhetjük, hogy ez a fogékony-ság egyénenként különböző lehet, s ezért nem teljesen tőlünk függ szellemi világunk, erkölcsi személyiségünk kialakítása. Van ebben valami végzetszerűség: a fátum belenyúl a szabad akaratú ember életébe. Eszünkbe jut *Plató Politeia*jából a pampyliai Ernek meséje, amely elbeszéli, hogy a születés előtti létben a lelkek jövőendő élet-sorsukat már megválasztják.⁷⁴ A sors-tól vont korlátok között azonban, amint azt szintén láttuk, az ember szellemi világának kialakítása, személyiségének megformálása, mégis csak az ember saját munkája; ez csakis a lélek szabad tevékenységének műve lehet.

Kétségtelen továbbá, hogy mind a *természeti*, mind a *társadalmi környezet* jelentős befolyást gyakorolhat egyrészt már szellemi személyiségünk kialakítására, másrészt egyes konkrét akaratú elhatározásainkra is. És kétségtelen az is, — amint azt a test és lélek viszonyának vizsgálatánál láttuk, — hogy *testi organizmusunk* életfolyamatainak az útján is behatol az okozatos kényszerűség az akarat birodalmába. Mindebben ismét csak az emberi sors végzetszerűsége nyilatkozik meg: függősége a Föld, a Társadalom, a Történelem és az Élet hatalmaitól. Az emberi akarat azonban mindezekre a hatalmakra maga is befolyást gyakorolhat; irányító szerepe lehet különösen a társadalom és a történelem alakításában. Meg van ezenkívül, amint láttuk, az ereje arra, hogy ezeknek a hatalmaknak ellentálljon, ha kell, a fizikai lét feláldozásával is.

Végül az akarat *megvalósításának* is megvannak az okozatos határai. Ezek korlátai az akaratnak is, mert nincsen értelmű annak, hogy azt akarjuk, aminek keresztülvitele lehetetlen. Azonban a számunkra nyitva álló lehetőségekről is a tudás világosít fel s így az intellektus előrelátása vezeti az akaratot észszerű céljainak megválasztásánál.⁷⁵ És különben is az akarat

⁷⁴ *Politeia*, X. könyv, 16. fejezet.

⁷⁵ V. ö. Descartes, *Discours de la Méthode*, III. rész, 4. bekezdés: (Aubé-féle kiadás, 27. l.): „— car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles...”

szabadsága nem azt jelenti, hogy lehetetlent akarhatunk, hanem csak azt, hogy szűk körben, az okozatos lehetőségek határai között, szabadon választhatunk. Csak azt jelenti, hogy *az ember saját esze szerint cselekedhetik*; vagyis azt, hogy testének okozatos erőit — okozatosságtól mentes, szellemi célkitűzéseinek irányításával — vetheti be az okozatos világfolyamatba, s így *kezdeté, kiindulási pontja lehet okozatos soroknak*.⁷⁶

Az akarát szabadságának elismerése nem jogosít fel arra a következtetésre, hogy az okozatosság törvényének a reális valóság feletti uralma megdőlt. Szabad akarát és okozatos törvény megfér egymással egy olyan világban, amely nemcsak testi-lelki realitásból áll, hanem amelynek lényeges alkotó részei között a szellem, az ész is ott van. S a szellem szabadsága az okozatos valóság világában is szerepet kaphat, ha az ész vezetése alatt álló lelki folyamatok okozatos testi erőket indítanak értékek megvalósítására. A lélek az a rés, amelyen át szellemi szempontok sugározzák bele irányító fényüket az okozatos történésbe, amely e nélkül a világosság nélkül az értelem nélküli vak szükségszerűség örök sötétsége volna. Az akaratszabadság tehát egy olyan magasabb, szellemi törvényszerűség megnyilatkozása, amely nem zárja ki, hanem magába zárja az okozatosságot, s azt a saját értelmes céljainak szolgálatába állítja. A szabadság nem kevesebb, hanem több mint az okozatosság: olyan szellemi *többlet*, amely a vak szükségszerűséghez hozzájárul és értelmet ad az okozatos történésnek.

Ha az akarát szabadsága egy magasabb törvényszerűség megnyilatkozása, akkor nyilvánvaló az is, hogy nem jelentheti a minden rend nélküli szabadság anarchiáját, a vak véletlen kaotikus állapotát és a minden iránytű nélküli *liberum arbitrium indifferentiae* zűrzavaros gondolatát sem. *Nicolai Hartmann*-nak sincsen igaza akkor, mikor azt tanítja, hogy „a gondolkodás, amennyiben logikus, nem szabad”.⁷⁷ Mert hiszen a szel-

⁷⁶ V. ö. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Cassirer-kiadás, Werke, Bd. III., 387. l.: „...ein Vermögen... eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen... (Kausalität durch Freiheit).“

⁷⁷ *Das Problem des geistigen Seins*, 160. l.: „Es gibt im Denken, soweit es logisch ist, keine Freiheit. Gerade das Denken ist streng gesetzlich... Freiheit ist hier nur dem Realen gegenüber..., aber nicht der eigenen Gesetzlichkeit gegenüber.“ (V. ö. az alábbi 174. jegyzettel.)

lem szabadsága éppen abban áll, hogy nem a reális lét okozatos kényszerének, hanem csupán saját szellemi törvényszerűségének engedelmeskedik. Nem hiszem, hogy Nicolai Hartmann maga is a zűrzavaros, logikátlan gondolkodást tekintené igazán szabadnak, mert hiszen az ilyen gondolkodás nem is érdemli meg a gondolkodás nevet.

Ha a szabad akarat a szellem magasabb rendű, sajátos törvényszerűségeinek megnyilatkozása, akkor azonban nincsen elvi akadálya annak, hogy az, aki nemcsak az okozatos törvényeket, hanem a szellemi törvényeket, a szellem egész területét s a lélekkel való kapcsolatának rejtélyeit is ismeri, a szabad akarati elhatározás eredményét előre láthassa, vagy ha úgy tetszik: előre kiszámíthassa. Szabadság és előre kiszámíthatóság nem ellentétes fogalmak, mert elvileg csak a káoszt nem lehet előre kiszámítani. A kérdés csupán az, hogy *milyen adatokból* akarjuk az eredményt kikalkulálni. Az a Laplace-féle gondolat, hogy egy mindent tudó szellem a világ összes atomjai helyzetének és mozgásának ismeretéből, matematikai egyenletek segítségével, kiszámíthatná a múltat és jövőt, természetesen tudományos baklövés. Kantnak az a mondása, hogy az összes „belső rugók és külső körülmények” ismeretéből éppoly pontosan kiszámítható az akarat, mint egy hold- vagy napfogyatkozás, viszont találó lehet, ha a belső s külső körülményeken az anyagi, a testi, a lelki és a szellemi világ egészét értem.⁷⁸ Mert hiszen kétségtelen, hogy az akarat nem a véletlen műve, hanem sok mindentől függ. Szabadsága csupán azt jelenti, hogy abban a szűk körben, amelyet az okozatos szükségszerűség számára nyitva hagy, az ember saját esze szerint tűzheti ki céljait. Aki nemcsak az okozatos világot, hanem az ész is tökéletesen ismerné, aki felfoghatná az összes szellemi tartalmakat szellemi törvényeikkel együtt, aki előtt nem maradnának rejtve a lélek és a szellem összefüggésének rejtélyei, aki egyszóval mindazt ismerné, amittől az akarat függ, annak számára nem volna lehetetlenség, hogy az akarati elhatározás eredményét is „anticipálja”.

⁷⁸ L. a fenti 6. és 7. jegyzetet. Kant maga nem a szövegben adott értelemben fogta fel a „belső rugókat s a külső körülményeket”; a „szellemi világ” megfelel Kant „intelligibilis világának”, ezt azonban megismertethetetlennek tartotta.

Semmiképpen sem fogadható el tehát az a begyökerezett tévhit, hogy éppen a szabad szellem, amelynek jellemzője az, hogy megérthető és belátható, — és pedig sokkal inkább, mint a vak okozatosság, — volna akadálya annak, hogy egy mindent tudó lény a világtörténetet megérthesse, előre megérthesse és előre láthassa.

A hittudósoknak régi, nehéz problémájuk, hogy miképpen egyeztessék össze az akarat szabadságát az isteni Providentiával, Isten mindenttudó voltával. Ha azonban szabadság és előre-láthatóság között nincs ellentét, akkor ez a kérdés önmagától megoldódik.

V. Atomfizika és szabad akarat.

Az „előre kiszámíthatóságnak“ a kauzális determináltsággal s az „előre nem láthatóságnak“ a szabadsággal való hibás azonosítása az, ami a modern elméleti fizikának egyik legnagyobb mesterét, *Max Planck*-ot az akarat szabadságról szóló sajátosságos elméletének megalkotásához vezette. Szerinte mindaz, amit az ember világosan felismert szándékokból cselekszik, — vagyis a tudatos belátásnak, az intellektusnak a szerepe az akarat elhatározásnál — előre kiszámítható s ezért kauzálisan determinált: az ész nem a szabadságot, hanem az okozatosságot jelenti. Az akarat szabadságáról csak azért lehet szó szerinte, mert a választásnál mindig *tudatalatti* motívumok, a lélek „sötét mélységeiből“ felszálló ösztönök is szerepelnek, amelyeknek hatása előre nem látható s ezért szabad.⁷⁹ Az a tény, hogy az em-

⁷⁹ Dr. *Max Planck*, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Leipzig, 1936. 19. l.: „... die Freiheit des Willens... beruht auf dem Umstand, dass der Wille eines Menschen seinem Verstande vorgeht, oder, wie man auch sagen kann, dass sein Charakter mehr wiegt als sein Intellekt. Der Wille lässt sich vom Verstand wohl beeinflussen, aber niemals vollständig beherrschen. Wie tief auch die verstandesmäßige Einsicht in das Dunkel der eigenen Willensmotive eindringen mag, bei der Entscheidung ist der Wille souverän und gibt den Ausschlag unabhängig vom Verstand.“ U. o., 18. l.: „Eine vollkommene Einsicht in die eigenen Willensmotive würde daher nach meiner Meinung die Freiheit des Willens geradezu aufheben.“ U. o., 10. l.: „Aber nicht nur diese Überlegungen (t. i. az értel-

Semmiképpen sem fogadható el tehát az a begyökerezett tévhit, hogy éppen a szabad szellem, amelynek jellemzője az, hogy megérthető és belátható, — és pedig sokkal inkább, mint a vak okozatosság, — volna akadálya annak, hogy egy mindent tudó lény a világtörténetet megérthesse, előre megérthesse és előre láthassa.

A hittudósoknak régi, nehéz problémájuk, hogy miképpen egyeztessék össze az akarat szabadságát az isteni Providenciával, Isten mindentudó voltával. Ha azonban szabadság és előre-láthatóság között nincs ellentét, akkor ez a kérdés önmagától megoldódik.

V. Atomfizika és szabad akarat.

Az „előre kiszámíthatóságnak“ a kauzális determináltsággal s az „előre nem láthatóságnak“ a szabadsággal való hibás azonosítása az, ami a modern elméleti fizikának egyik legnagyobb mesterét, *Max Planck*-ot az akarat szabadságról szóló sajátos elméletének megalkotásához vezette. Szerinte mindaz, amit az ember világosan felismert szándékokból cselekszik, — vagyis a tudatos belátásnak, az intellektusnak a szerepe az akarat elhatározásnál — előre kiszámítható s ezért kauzálisan determinált: az ész nem a szabadságot, hanem az okozatosságot jelenti. Az akarat szabadságáról csak azért lehet szó szerinte, mert a választásnál mindig *tudatalatti* motívumok, a lélek „sötét mélységeiből“ felszálló ösztönök is szerepelnek, amelyeknek hatása előre nem látható s ezért szabad.⁷⁹ Az a tény, hogy az em-

⁷⁹ Dr. Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Leipzig, 1936. 19. l.: „... die Freiheit des Willens... beruht auf dem Umstand, dass der Wille eines Menschen seinem Verstande vorgeht, oder, wie man auch sagen kann, dass sein Charakter mehr wiegt als sein Intellekt. Der Wille lässt sich vom Verstand wohl beeinflussen, aber niemals vollständig beherrschen. Wie tief auch die verstandesmäßige Einsicht in das Dunkel der eigenen Willensmotive eindringen mag, bei der Entscheidung ist der Wille souverän und gibt den Ausschlag unabhängig vom Verstand.“ U. o., 18. l.: „Eine vollkommene Einsicht in die eigenen Willensmotive würde daher nach meiner Meinung die Freiheit des Willens geradezu auf heben.“ U. o., 10. l.: „Aber nicht nur diese Überlegungen (t. i. az érte-

ber maga akarati elhatározásainál sohasem láthatja át a motívumoknak az összességét, biztosítaná e felfogás szerint akaratának szabadságát. Egy olyan feltételezett külső megfigyelő számára azonban, aki a tudatalatti motívumokat is látná, az akarat nem volna szabad. Alapjában véve tehát Planck az akaratnak szigorú determináltságát tanítja.⁸⁰ Mintahogy meg is mondja, hogy még az új kvantum-mechanika ú. n. „*határozatlansági relációja*“ sem jogosít fel arra, hogy a szigorú okozatosság univerzális törvényének gondolatát feladjuk, s hogy ez a törvény érvényes nemcsak a természeti, de a szellemi világra is.⁸¹

mes megfontolások) allein sind es, welche schliesslich die Willensentscheidungen herbeiführen. Hinzu kommt noch ein zahlreiches Heer von Motiven und Trieben, die dem Überlegenden nur dunkel oder überhaupt nicht bewusst werden.“ U. o., 17.: „...so wird man niemals mit Sicherheit behaupten können, dass die schliessliche Willensentscheidung im Sinne der... Erkenntnis ausfallen wird, vielmehr werden stets auch unterbewusste Motive dabei mitwirken.“ Az egész okoskodás alapja pedig az a tétel, „dass ein Vorgang, welcher mit Sicherheit vorausgesehen werden kann, irgendwie kausal determiniert ist, und umgekehrt, dass, wenn man von kausaler Gebundenheit eines Vorganges redet, dies immer zugleich auch in sich schliesst, dass das Eintreten des Vorganges vorausgesehen werden kann...“ (u. o., 5. 1.).

⁸⁰ U. o. 20. l.: „Bei alledem bleibt doch der Wille ebenso wie der Charakter eines jeden Menschen streng kausal bedingt. Wir müssen nur, damit das Kausalgesetz einen Sinn hat, die Möglichkeit eines Beobachters voraussetzen, der unseren gesamten körperlichen und seelischen Zustand, den bewussten und den unterbewussten, restlos zu durchschauen vermag.“

⁸¹ U. o. 3—4. ll.: „...einige namhafte Physiker (sind) gegenwärtig der Meinung..., man müsse, um die Willensfreiheit zu retten, das Kausalgesetz zum Opfer bringen, und (tragen) daher kein Bedenken, die bekannte Unsicherheitsrelation der Quantenmechanik, als eine Durchbrechung des Kausalgesetzes, zur Erklärung der Willensfreiheit heranzuziehen. Wie sich allerdings die Annahme eines blinden Zufalls mit dem Gefühl der sittlichen Verantwortung zusammenreimen soll, lassen sie dahingestellt. Demgegenüber habe ich... zu zeigen versucht, wie man vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, ohne die Voraussetzung einer universellen strengen Kausalität preiszugeben, sehr wohl zu einem Verständnis für die Tatsache der Willensfreiheit und des sittlichen Verantwortungsgefühls gelangen kann.“ U. o., 5. l.: „In diesem Sinn sprechen wir auch von der Gültigkeit eines allgemeinen Kausalgesetzes und von der Determinierung sämtlicher Vorgänge in der natürlichen und in der geistigen Welt durch dieses Gesetz.“

A nagy fizikusnak a szabad akarat erkölcsi problémájáról szóló ez a tanítása szöges ellentétben van azzal az állásponttal, amelyet ez az értekezésem képvisel. Ellentétben van ezzel Plancknak az a felfogása, amely a szellemi világ jelenségei között okozatos kölcsönhatásokat vesz fel s amely végső sorban a szélsőséges determinizmushoz vezet. De ellentétben van vele Planck felfogásának indeterminista része is, amely a szabad akarat forrását nem az észben, hanem épp ellenkezőleg, a tudatalatti vak ösztönökben találja meg, s így az erkölcsi szabadság és felelősség gyökerét éppen abban látja, ami nemesak az emberben, de az állatban is megvan. Érthetetlen ezért, hogy miért nem tulajdonít akaratszabadságot az értelmetlen állatoknak is, amelyekben a tudatalatti vak ösztönök nagyobb erővel dolgoznak mint az emberben s amelyek egyáltalában nem rendelkeznek az akarat szabadságát Planck szerint akadályozó tudatos belátással, intellektussal.

Ha szabad az, ami előre nem látható, ami kiszámíthatatlan, akkor a szabad akarat a vak véletlen játéka: *liberum arbitrium indifferentiae*. Hiába tiltakozik tehát a kvantum-teória megalkotója az ellen, hogy a kvantum-mechanika „határozatlansági relációját” az akarat problémájára alkalmazzák, a nélkül, hogy észrevenné, maga is ezt teszi, mert hiszen az ő szabad akaratának „kiszámíthatatlansága” feltűnően hasonlít a kvantummechanika „határozatlansági relációjához”, aminthogy a „tudatalatti motívumok” is sok hasonlóságot mutatnak a kvantum-elmélet „rejtett paramétereivel”. Az akaratot megfigyelő értelem visszahatása az akaratra, ami Planck szabad akaratánál nagy szerepet játszik, ugyancsak hasonlít a mérőeszköznek a mérendőre gyakorolt visszahatásához, ami a kvantum-teóriában szerepel. S ha Planck helyesen látja azt, hogy a kvantum-elmélet „határozatlansági relációjának” a szabad akarat kérdésével való összekapcsolása a vak véletlent tenné úrrá az akarat felett, s ez az erkölcsi felelősség érzésével nem fér össze, akkor megfoghatatlan az, hogy miképpen hiheti a saját elméletéről, amely a szabad akaratot tudatalatti vak ösztönökre vezeti vissza, — s amely egyébként sem egyéb, mint kvantum-elméleti gondolatok öntudatlan alkalmazása az etiká-

ban, — hogy az az erkölcsi felelősség érzésével összefér.⁸² Planck elmélete *G. J. s'Gravesande* mondását juttatja eszünkbe a véletlenről: „*Nulla datur irregularitas, nihil fortuitum est, si ad res ipsas attendamus; haec ignorantiam nostram spectant*“. Ez a mondás tagadja a véletlent, de azért kitűnik belőle, hogy a véletlen kevesebb mint az okozatosság, mert hiányzik belőle a szabályszerűség felismerhetősége. Így Planck szabad akarata is kevesebb és értéktelenebb a kötött akarathoz, mert hiányzik belőle nemcsak az ész magasabb szellemi törvényszerűsége, hanem még az okozatosság szabályszerűsége, vagy annak legalább a felismerhetősége is.

Mint ahogy *Planck*, minden tudatos tiltakozása ellenére, öntudatlanul is kvantum-elméleti gondolatokat alkalmaz a szabad akarát problémájának megfejtésénél, felfogásának bírálatába bele kellett már szőniünk azokat a szempontokat, amelyek az ellen a törekvés ellen szólnak, amely összefüggésbe akarja hozni a szabad akarát problémájával a modern fizika legújabb eredményeit.

A modern fizika a termodinamikában és az elektrodinamikában, továbbá az atomfizikában vagy mikroszkópikus mechanikában olyan jelenségeket észlelt, amelyeket a Newton-féle makroszkópikus mechanika kauzalitás fogalmával megmagyarázni igen nehezen, vagy egyáltalában nem lehet, de amelyek igen egyszerű magyarázatot nyernek, ha a valószínűségi számítás statisztikai szabályszerűségét alkalmazzuk rájuk. Különösen a kvantum-mechanika kísérleti eredményeinek előre pontosan ki nem számítható, bizonytalan volta — ezzel függ össze a „határozatlansági vagy bizonytalansági reláció“ — az, ami itt a szigorú okozatos kapcsolat megállapítását lehetetlenné teszi a „véletlen törvényszerűségének“, a matematikai *valószínűségi* számításnak, segítségülhívását követeli.

Hogy a kísérleti eredményeknek ez a bizonytalansága, előre ki nem számítható volta, a mérőeszközök pontatlanságára s a mérési eljárás nehézségeire vezetendő-e vissza, — mert hiszen az ilyen mikroszkópikus viszonyok közt a mérőeszköz maga is hatást gyakorol az észlelt jelenségre, éppúgy, mint Planck

⁸² U. o., 4. l., idézve a fenti 81. jegyzetben.

szerint az értelem is befolyással van arra az akarati elhatározásra, amely az értelem megfigyelése alatt megy végbe, — vagy hogy a jelenségek maguk sem mutatnak-e szigorú okozatosságot, az a fizikusok között vitás. Ha az első lehetőséget fogadjuk el, akkor elvileg fenntartható a szigorú okozatosság s az a bizonytalanság és azok az eltérések, amelyek az oktörvénynek látszólag ellentmondanak, úgynevezett „rejtett paraméterek” hatásának volnának tulajdoníthatók, vagyis annak, hogy a mérésnél bizonyos adatokat nem ismerünk és nem is ismerhetünk, amiként Planck is az értelem előtt rejtve maradó „tudatalatti motívumoknak” tulajdonítja a tőle elvileg vallott szigorú determinizmustól való eltérést, a szabad akaratot. Ha azonban a második lehetőséget fogadjuk el, akkor ezzel elismertük azt, hogy a szóbanforgó fizikai jelenségek előtt a kauzalitás érvénye megtörik, s így a fizikában nem volna szabad továbbra is általános érvényű kauzalitásról beszélnünk, hanem inkább „a fizikai kauzalitás válságáról” kellene szólnunk.⁸³

Szerény — és az elméleti fizika kérdéseiben illetéktelen — véleményem szerint, hibás dolog az okozatosságot az előre kiszámíthatósággal azonosítani; nemcsak azért, mert kiszámíthatóság van a nem okozatos véletlen matematikai valószínűségében is, hanem főleg azért, mert beláthatóság s így előre láthatóság van az ugyancsak nem okozatos szellemi tartalmakban s ezeknek szellemi szempontok szerint igazodó, lelki kapcsolataiban is. Ha azonban előre láthatóság van ott, ahol nincsen okozatosság, akkor nem lehetetlen az sem, hogy kényszerű okozatos kapcsolat legyen ott is, ahol számunkra nincs kiszámíthatóság és előre láthatóság. Az a felfogás, amely az okozatosságot a kiszámíthatósággal, vagyis a megismerhetőséggel azonosítja, egy olyan rejtett ismeretelméleti „idealizmus” gyümölcse, amely az ismeret tárgyát az ismerettel egynek veszi. Azonban az idealizmus képviselői közt is vannak olyanok, — mint például *Bruno Bauch* —, akik az okozatosságnak az előre kiszámíthatósággal való azonosítása ellen tiltakoznak. *Bruno Bauch* szerint a fizikai kauzalitás állítólagos válságánál a hiba nem a kauzalitásban

⁸³ V. ö. Bay Zoltán, *A fizikai kauzalitás válsága*, Athenaeum, 1936, 79—90. l.

van, hanem egyes fizikusoknak a kauzálításról alkotott felfogásában.⁸⁴

Minthogy azonban ebben a kérdésben dönteni, nem érzem magamat illetékesnek, elfogadom a kritika alapjául azt, amit a kvantum-elmélet képviselőinek túlnyomó része tanít, t. i. hogy a fizikai kauzálítás válságáról szóló felfogásnak van igaza, hogy az új fizikától észlelt jelenségek megtörték az okozatosság érvényét. Kérdem, mi következik ebből az akarat szabadságára nézve? Mi közük van a fény-quantumoknak az erkölcsi kötelesség kategórikus imperativusához?

Nyilvánvaló, hogy a modern fizikának azok a jelenségei, amelyekről szó van, egy sokkal alacsonyabb rendű, hogy úgy mondjam tökéletlenebb törvényszerűség uralma alatt állanak, mint a szigorú okozatosság. Van valami kaotikus bennük, a „vak véletlen” játékát mutatják Planck szerint is; csupán statisztikai valószínűséget lehet bennük keresni, nem szigorúan rendezett okozatosságot. Az okozatos törvény lépesőfokáig fel sem érnek, még ha a „nagy számok törvényének” egy „biztosságra extrapolált határesetét” látjuk is csupán az okozatos törvényben. A nagy számok törvényének statisztikai valószínűsége *kevesebbet* jelent az okozatos szükségszerűségnél. A szabad akarat ezzel szemben — amint láttuk — olyan *többlet*, amely a szükségszerűséghez hozzájárul és értelmet ad az okozatos történésnek: egy magasabb — szellemi természetű — törvényszerűség megnyilatkozása, amely nincsen ellentétben az okozatossággal, hanem azt már feltételezi és az ész céljainak szolgálatába állítja,

⁸⁴ *Grundzüge der Ethik*, 266. l.: „...so war er (Kant) sogar so weit gegangen, mit der Freiheit des menschlichen Handelns nicht bloss richtig zugleich seine kausale Bedingtheit zu behaupten, sondern fälschlich diese kausale Bedingtheit gleich als Berechenbarkeit aufzufassen. Er folgte... jenem... Rationalismus..., der übersehen hatte, dass weder die Kausalbedingtheit als solche noch selbst auch die Bedingtheit des Wirklichen durch mathematische Gesetzmäßigkeit einfach identisch sei mit seiner Berechenbarkeit. Ein Fehler übrigens, der sich in unserer unmittelbaren Gegenwart in dem wiederholt, was naturwissenschaftliche Kreise als „Krisis des Kausalproblems“ bezeichnen. Diese Krisis, nicht, wie man meint und was ein Unsinn ist, die Kausalität, ist falsch. Falsch ist vielmehr die von den Vertretern der „Krisis“ selbst vertretene Kausalauffassung, weil sie auf einer falschen Voraussetzung beruht.“

amint azt az eszes értékelés alapján kitűzött cél és az értelmes megfontolással választott eszköz viszonya, az eszköz és a cél kapcsolatában bennerejlő ok-okozati kapcsolat példája is bizonyítja. Ha a véletlen *vak* a rendezett okozatossághoz képest, akkor az értelem nélküli puszta okozatosság *vak* az ész világosságából származó szabad célkitűzéshez képest. Aquinói Szent Tamás mondásának fokozásával azt állíthatjuk, hogy csak ahol „*intellectus*“ van, van „*liberum arbitrium*“. S hogy lehetne akár a legmodernebb ultramikroszkóppal is „intellektust“ felfedezni az atom-fizika mikroszkópikus világában?

Elmondhatjuk tehát, hogy az a törekvés, amely az atomfizika világában akar érveket találni a szabad akarat „megmentéséhez“ — akár fizikusoktól, akár filozófusoktól indul is ki — talán igen sok naív jószándékról, de egyébként az akarat problémájának lényegét meglátó igen kevés filozófiai megértésről tanúskodik.⁸⁵

⁸⁵ A matematikai valószínűségi számításnak az atom-fizikában játszott szerepével kapcsolatban akarom megemlíteni azt, hogy a valószínűségi számításnak igen fontos szerepe van a számszerűleg megfigyelhető társadalmi jelenségek vizsgálatánál is: ezen alapul a „nagy számok törvényszerűsége“ a statisztikai tudományban. A nagy számoknak ezt a statisztikai törvényszerűségét is összefüggésbe szokták hozni a szabad akarat kérdésével. Az érdekes az, hogy míg az atomfizikával kapcsolatban a statisztikai törvényszerűséget a szabadság bizonyítására találják alkalmasnak, addig a társadalomtudományi statisztikát, — és különösen a *morálstatisztikát*, — az akarat determinált voltának kimutatására szeretnék felhasználni. „*Az Ember Tragédiájának*“ XV. színében *Madách* is a determinizmus érveként, annak a gondolatnak a bizonyítására, hogy:

„Íly végzet áll a történet felett,

Te csak eszköz vagy, melyet hajt előre“

hozza fel azt, hogy:

„S ki lajstromozza majd a számokat,

Következetes voltán bámuland

A sorsnak, mely házasságot, hnlált,

Bűnt és erényt arányosan vezet,

Hitet, örülést és öngyilkolást.“

De mégis megkísérli összeegyeztetni a szabad akaratot a statisztikai törvényszerűséggel, mondván:

„Az ember sines egyénileg lekötve,

De az egész nem hordja láncait.“ —

VI. Rickert és N. Hartmann felfogása a szabad akaratról.

Meglepő, hogy az előbbi fejezetben ismertetett felfogással — amely szerint az akarat szabadsága a kiszámíthatatlan s így megismerhetetlen vak véletlenben gyökerezik — igen sok rokonságot mutat az az álláspont is, amelyet a szabad akarat kérdésében az új kultúrfilozófia két legkiválóbb képviselője, *Heinrich Rickert* és *Nicolai Hartmann* — az utóbbiról azt merném állítani, hogy talán Kant óta nem volt hozzá hasonló világosfejű gondolkodója a filozófiának — foglal el. *Rickert* álláspontjának ugyanis az a lényege, hogy a szabad akaratot egy ú. n. *profizikai* — vagyis megismerés előtti — világba helyezi. Ez a megismerhetetlen profizikai világ azonban veszélyesen hasonlít az atomfizikának számunkra hozzáférhetetlen — mérőeszközeink segítségével tökéletesen meg nem közelíthető — világá-

A szabad akarat problémájáról szóló újabb munkákban általában igen nagy teret foglalnak el a morálstatisztika eredményeivel foglalkozó fejtegetések. — Magam feleslegesnek tartom ezzel a kérdéssel foglalkozni, mert nézetem szerint a morálstatisztikának az akarat szabadságáról folytatott vitában sem „pro“, sem „contra“ nem lehet jelentőséget tulajdonítanunk. A matematikai valószínűségi számítás, — amint azt a modern kvantummechanikában játszott szerepe is bizonyítja, — a véletlen szabályszerűségét deríti fel s így nem okozatos törvényeket fejez ki. Az akarat kauzális megkötöttségére nézve tehát semmiesetre sem lehet a „nagy számok törvényéből“ következtetést levonni. Legfeljebb arra lehetne a statisztikai törvényekből következtetni, hogy a társadalmi jelenségek a vak véletlen játékát mutatják s így a „*liberum arbitrium indifferentiae*“ gondolatának támogatására lehetne a morálstatisztikát esetleg felhasználni. A vak véletlennek és a *liberum arbitrium indifferentiae* kaotikus gondolatának azonban — amint láttuk — semmi köze sincsen ahhoz, amit az akarat szabadságán — helyes értelmezés mellett — értenünk kell. — Az akarat szabadságának problémáját magának az akaratnak a vizsgálatával kell eldönteni. Ennek a kérdésnek eldöntése megelőzi annak a másik kérdésnek felvetését, hogy a társadalmi életnek vannak-e okozatos törvényei, vagy hogy a társadalmi jelenségek világában csupán a valószínűségi számítás statisztikai szabályszerűségei, avagy még ilyenek sem uralkodnak? S az okozatos társadalomtudományi vagy okozatos történettudományi törvény kérdése nem is egyszerű függvénye a szabad akarat kérdésének. A statisztikai törvényszerűséget olyankor szokták segítségül hívni, mikor a jelenségeknek egyenként való pontos megfigyelése nem lehet-

hoz, bár kétségtelenül nem az ismereti tárgy megismerhetésének gyakorlati határát, hanem a megismerő alany megismerhetésének elvi határát, vagyis a szubjektum maradék nélküli objektíválásának elvi lehetetlenségét akarja jelenteni. Ez a profizikai szabad akarat tulajdonképpen még megismerhetlenebb, mint az atomfizika előre pontosan ki nem számítható jelenségei, mert hiszen a statisztikai valószínűségi számítás sem lehet rája alkalmazni. *Nicolai Hartmann* viszont azáltal jut el egy sok tekintetben hasonló felfogáshoz, hogy a szabad akarat lényegét a személy „*irracionalis magjában*” találja meg. Ami irracionalis, az ugyancsak teljesen kiszámíthatatlan és megismerhetetlen. S amint *Planck*kal szemben utalnunk kellett arra, hogy a tudatalatti és ösztönös, irracionalis tényezők az állat életében nagyobb szerepet játszanak mint az emberében, akként *Hartmann* nézetével szemben is felhozhatjuk azt, hogy „*irracionalis magja*” bizonyára az állatnak is van.

Mind *Rickert*, mind *Hartmann* teljesen megismerhetetlen, irracionalis valaminek tekinti tehát a szabad akaratot, úgyhogy az a benyomásunk, hogy az ő elméletükben is a régen holtak

séges, vagy más okból mellőzendő, s így meg kell elégedni egy nagy csoportban foglalt igen számos egyedi jelenség *átlagos* magatartásának megfigyelésével. Elképzelhető tehát az, hogy a statisztikai törvényszerűség éppen ennek az *átlagra* irányuló megfigyelésnek a következménye, vagyis hogy a morálstatisztika a matematikai valószínűségi számításnak megfelelő szabályszerűségeket mutat, akár szabad, akár determinált legyen is az egyes ember akarata önmagában véve. Az bizonyos, hogy statisztikai törvényszerűségeket nemcsak olyan jelenségekre nézve állapítottak meg, amelyek, mint a morálstatisztika által vizsgáltak, az akaratától függenek, hanem olyanokra nézve is, amelyek — mint a fiú- és leányszületések aránya, — az akaratától független élettani okok eredői. A társadalmi életben, amely a természet alapján épül fel, okozatos erők és szellemi összefüggések egyaránt szerephez jutnak. A társadalmi jelenségek okozatos összefüggésének kérdése tehát sokkal bonyolultabb kérdés, mint amilyenek az okozatos tudományként fellépett mult századbeli *sociológia* — a társadalomnak ez a „természettudománya” — látta. Nincsen okom arra, hogy a „*társadalmi törvény*” nehéz kérdésével ezt az értekezésemet megterheljem. Elvileg állást foglaltam ezzel a kérdéssel szemben „*Recht und Gesellschaft*” című tanulmányomban (*Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XXI, H. 5, 1942, 537. s köv. ll., különösen a 7. pontban, 555. s köv. ll.).

vélt *liberum arbitrium indifferentiae* szelleme jár vissza kísérteni, akáresak abban a modern atómfizikára támaszkodó felfogásban, amely a szabadság alapját az irracionális vak véletlenben találja meg. Mindkét filozófus felfogása szöges ellentétben van ekként azzal az állásponttal, amelyet jelen értekezésem képvisel, és amely szerint az akarat szabadsága az irracionálisnak éppen az ellentétében, az intellektusban, az észben, gyökerezik. Minthogy pedig erre a saját álláspontomra tulajdonképpen *Rickert* és *Hartmann* filozófiájából kiindulva jutottam el, meg kell most magyaráznom, hogy hogyan lehetséges — azonos, vagy legalább is hasonló filozófiai felfogás mellett — ilyen nagy eltérés a szabad akarat kérdésére vonatkozó álláspontjaink közt. Ez az eltérés halomra döntené mindazt, amit fentebb, az első fejezetben, a filozófiai világképnek és a szabad akarat problémájának szoros összefüggéséről mondtam; meg kell próbálnom ezért kimutatni azt, hogy *Rickert* és *Nicolai Hartmann* nézete az akarat szabadságáról nem következik logikusan a saját filozófiai alapfelfogásukból, sőt, hogy egyenesen ellentétben van ezzel.

Ez azonban a két kiváló filozófus bennünket érdeklő tanításainak a második fejezetben adott általános jellemzésen jóval túlmenő, részletes elemzését kívánja meg. Az alábbiakban ezt az elemző munkát kísérem meg elvégezni s ezért előbb *Rickert*, azután pedig *Hartmann* filozófiai felfogását teszem kritika tárgyává.⁸⁰

⁸⁰ A magyar filozófiai irodalomban *Rickert* bölcseletének részletes ismertetését adja Varga Sándor, „*Rickert Henrik filozófiája. A modern filozófia alapjai*” (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 5. kötet, Budapest, 1934). *Hartmann* filozófiájával. *Nicolai Hartmann filozófiájáról* — annak ellenére, hogy kettőjük filozófiájának egymáshoz való viszonyát nem vizsgálja — irodalmi ismertetést ad Varga Sándor, „*Nicolai Hartmann filozófiája*” (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 6. kötet, Budapest, 1935).

1. Rickert felfogásának bírálata.

Rickert legnagyobb érdeme, nézetem szerint, hogy belehelyezte Kant intelligibilis világát a tapasztalati valóságba. Ezzel megvalósított egy aristotelesi gondolatot Aristoteles túlzása nélkül: mert amíg Aristoteles az egész tapasztalati világról azt állította, hogy magában rejtje a platói ideákat, addig Rickert filozófiája alapján csupán a valóságnak arról a részéről, amelyet kultúrának nevezünk, állíthatjuk ezt, s a valóság másik részét, a természetet, ideáktól és értékektől mentesnek kell tekintenünk. Az bizonyos, hogy Rickert sokkal inkább benne élt a kanti filozófia légkörében, mintsem hogy ő maga is abban látna saját rendszerének jelentőségét, hogy sikerült a kanti filozófiát arra a vágányra átfordítania, amelyen Aristoteles és később Hegel világszemlélete szaladt. De kétségtelen az is, hogy a kanti filozófiának ez az átfordítása Rickert munkáiból pontosan kimutatható. E célból legyen szabad a következőkre hivatkoznom.

Rickert határozottan elutasítja a kanti „*Ding an sich*” fogalmát, szerinte az egyedüli valóság: a tapasztalati valóság.⁸⁷

⁸⁷ *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen, 6-ik kiadás, 1928, VIII. l.: „...ich (vertrete) ... eine Seinslehre, die jeder metaphysischen Auffassung widerspricht: eine Einwirklichkeitstheorie oder einen „Monismus“ des Realen. Nichts anderes bedeutet für mich der „Standpunkt der Immanenz“ oder die Gleichsetzung des Wirklichen mit dem „Bewusstseinsinhalt“. U. o. 105. l.: „... wir (nehmen) den Immanenzgedanken als Ablehnung jedes transzendenten realen Seins und damit zugleich jeder metaphysischen Verdoppelung der Wirklichkeit in Erscheinung und Ding an sich in die Erkenntnistheorie auf...“; v. ö. u. o., 115. l. — *System der Philosophie*. I., Tübingen, 1921, 201. l.: „Die Erfahrungswelt selbst, die bekannteste Realität, die man sich denken kann, ist also der Art des Seins nach das einheitliche Reale und auch das Wirkliche in des Worts verwegenster Bedeutung, denn diese einheitliche Erfahrungswirklichkeit wäre als die von allen einander ausschliessenden Gegensätzen freie zugleich das „Ding an sich.“ U. o. 206. l.: „Was man früher durch das Denken zu erfassen suchte, das absolut Reale, haben wir von vornherein im unmittelbaren Wirklichkeitserlebnis. So wird das Reale erfahren, der Begriff dagegen gedacht.“ — Az intelligibilis világ kérdésével legrésztetesebben Rickertnek „*Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik*“ (Logos, XVI, 1927, 167–203. II.,

S ezért elutasítja az intelligibilis világnak azt a kanti felfogását is, amely szerint ez a megismerhetetlen, tapasztalatfeletti *noumenonális* világgal volna egyértelmű. Az intelligibilis világ szerinte semmi egyebet nem jelent, mint azoknak a „jelentések”-nek (Bedeutung, Sinn) az egészét, amelyek számunkra már ebben a tapasztalati világban adva vannak. E „jelentések” létezésének tagadása az ember egész szellemi világának, az egész kultúrának a tagadását is jelentené, mert hiszen a tudomány, az erkölcs, a művészet és a vallás lényege a bennük rejlő „jelentések” szellemi összefüggésében és nem a testi dolgok vagy lelki folyamatok érzékelhető realitásában található; sőt már a mindennapi társas érintkezés eszköze, a nyelv is olyan mondatokból áll, amelyeknek lényege nem a kifejezésükre használt akusztikailag érzékelhető hangokban vagy ugyancsak érzékelhető írásjegyekben van, hanem abban a nem-érezkelhető, de megérthető jelentésben, amelyet a mondat értelmének nevezünk s amelyet ugyan csak nem számíthatunk sem a testi dolgokhoz, sem a lelki folyamatokhoz. A számunkra „adott” s a megismerés előtt nyitva álló tapasztalati világ tehát tele van ilyen „jelentésekkel” és „értelmekkel”. Ezek nem tartoznak sem a testi, sem a lelki realitáshoz, sem a külső, sem a belső érzéklet körébe. Mivel sem térbeli kiterjedésük, sem időbeli lefolyásuk nincsen, térfeletti és időtlenek, egyszóval a reális valóság szféráján túli irreális lét, az *érvényesség* körébe esnek. Ezek a nem-érezkelhető „jelentések” azonban mégis a tapasztalati világhoz tartoznak, mert megismerhetők, minthogy *megérthetők*. Ilyen értelemben beszélhetünk Rickert szerint arról, hogy a *tapasztalat* birodalma két részből áll: az érzékelhető valóság világából (*mundus sensibilis*) és a nem-érezkelhető, de megérthető „jelentések” világából (*mundus intelligibilis*).⁸⁸

A jelentéseknek ebbe az intelligibilis világába helyezi bele

XVIII, 1929, 36–82. ll.) című befejezetlen tanulmánya foglalkozik, amely az „*Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*” (Tübingen, 1939.) című posthumus munkában is megjelent s amelyre az utóbbi munka idézésével fogok hivatkozni; a kanti *Ding an sich*-re vonatkozólag lásd e posthumus munka 121. s. köv. lapjait.

⁸⁸ *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 114. l.; *System der Philosophie*, 101. s. köv. ll.; *Grundprobleme der Philosophie*, 76. s. köv. ll.

Rickert az *értékeket*, amennyiben a „jelentéseket” kivétel nélkül „értékszerű” képződményeknek tekinti. Tanítása szerint a jelentés-elemeket érték-formák konstituálják intelligibilis tárgyakká. Ez azt jelenti, hogy az értékek világa maga is a tapasztalati világ egyik alkotó része; az értékek nem egyebek, mint a tapasztalat intelligibilis szférájának formái, principiumai.⁸⁰

A jelentések és értékek intelligibilis világát azonban nemcsak belehelyezi a *mundus sensibilis*en jóval túl terjedő tapasztalat birodalmába, hanem magával a *mundus sensibilis*-szel is szoros kapcsolatba hozza Rickert filozófiája. Egyik alaptétele éppen az, hogy jelentések és értékek mindig az érzékelhető testi-lelki realitás valamely darabjával kapcsolatban jelennek meg; számunkra soha sincsenek közvetlenül másként adva mint úgy, hogy az érzékelhető valóság valamely részével eredeti és közvetlen egységet alkotnak, a valóság e részének értelmet adnak s így azt *kulturális* valósággá teszik s elválasztják az értéktől mentes valóságtól, a *természettől*. A jelentéseknek és értékeknek

⁸⁰ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 270. l. jegyzet: „... ich (versuche) das Nicht-Psychische positiv überall als wertartig darzutun...” U. o. 267. l.: „... Wertcharakter... den jeder Sinn trägt”. *Unmittelbarkeit und Sinn-deutung*, 116. l.: „Es wird sich zeigen, dass Werte es sind, die jedes gegenständliche Sinngebilde konstituieren, das für uns verständlich ist.” U. o. 107. l.: „Die gegebene Welt besteht einerseits aus Gegenständen, die unsinnliche Formen und sinnlichen Stoff zeigen, und die in ihrer Gesamtheit die psychophysische Realität ausmachen, andererseits aus Gegenständen, in denen unsinnlicher Stoff durch unsinnliche Formen zu verstehbaren Sinngebilden zusammengeschlossen ist, und auch der unsinnliche Stoff dieser Gebilde wird verstanden.” U. o. 168. l.: „Durch Wertformen allein werden solche Sinngebilde als Gegenstände konstituiert”. U. o., 174. l.: „Lediglich insofern bleibt Sinn und Wert voneinander zu trennen, als der Sinn sowohl das Positive als auch das Negative eines Wertgebildes umfasst, während wir unter dem Wort Wert ohne Zusatz in der Regel nur den positiven Wert verstehen und dann den negativen Wert ausdrücklich Unwert nennen”. U. o., 180. l.: „Also bleibt nur das System der Formen des Intelligibeln, d. h. das System der Werte als Grundlage für eine Gesamterkenntnis des Verstehbaren”. — Rickert a jelentések és értékek *irrealis* létezésétől megkülönbözteti azt az *ideális* létezést, amellyel szerinte a matematika tárgyai bírnak; v. ö. *System der Philosophie*, 107–110., 121–122., 207. II., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 215., 258. II. Az ideális lét szerinte is még tisztázatlan (*System*, 110. l.) fogalmával felesleges volna Rickert világképének ismertetését megterhelni.

az őket „hordozó“ testi-lelki valóságról való leválasztása pedig csupán gondolati absztrakció segítségével lehetséges.⁹⁰ Rickertnek ezt a tanítását, amely az intelligibilis világnak a szenzibilis világ egyik felével fennálló közvetlen kapcsolatáról, érték és valóság összefüggésének eredeti adottságáról szól, azért tartom különösen fontosnak, mert azt bizonyítja, hogy — bár a kanti mundus sensibilis és mundus intelligibilis dualizmusából indult ki és azt hitte, hogy ezt a dualizmust az *intelligibile* fogalmának átértelmezésével, metafizikai ballasztjának kidobásával továbbra is fenntarthatja, — mégis tulajdonképpen elejtette a tapasztalat birodalmának egy érzékelhető (szenzibilis) és egy megérthető (intelligibilis) részre való felosztását is; helyére egy másik dualizmust állított: magát a „mundus sensibilist“ osztotta ketté, megkülönböztetve benne egy pusztán szenzibilis szférát

⁹⁰ *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, 141. l.: „Wir wissen, dass das Intelligible so, wie wir es erfahren, oder wie es uns unmittelbar gegeben ist, sich faktisch stets mit Sensiblem verknüpft zeigt und erst begrifflich von ihm abgelöst werden muss, wenn es in seinem Eigenwesen erkannt werden soll. Wir können also Intelligibles nur an Sensiblem finden... Man kann auch sagen, dass Unsinnliches allein in Sinnlichem wirklich lebt...“ U. o., 173. l.: „...alles Verstehbare, das unserem aktiven Leben in sozialen Zusammenhängen Sinn gibt, ist von der Art, dass es diesem Leben damit einen positiven oder negativen Wert verleiht und es so zugleich gegen alles wertindifferente Sein abgrenzt. Deshalb lässt sich... der Sinn alles dessen, was uns als ‚Kultur‘ gilt... als Wertgebilde fassen...“ — *Grundprobleme der Philosophie*, 101. l.: „...das Seelenleben (darf) überall dort, wo es solche unzerlegbare Ganzheiten ausweist, ...nicht als rein sinnlich angesehen werden..., sondern als untrennbar verbunden mit verstehbaren und insofern unsinnlichen Bestandteilen, die ihm erst seine Eigenart verleihen.“ U. o. 79. l.: „...die verstehbaren Gebilde (sind) stets aufs engste mit den wahrnehmbaren verbunden...“ — *System der Philosophie*, 254. l.: „...wir müssen uns darauf beschränken, ein unmittelbar Vorgefundenes als Einheit von Wert und Wirklichkeit zu verstehen.“ U. o., 283. l.: „Irrealer Sinn ist stets mit realem psychischen Sein verbunden.“ U. o., 319. l.: „...die Werte...treten...stets verbunden mit realem Sein auf.“ — *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 295. l.: „Da ‚haben‘ wir die Einheit von Sein und Sinn unmittelbar, da ‚erleben‘ wir sie.“ U. o., 194. l.: „Es ist...sicher richtig, dass die Werte für uns immer mit wirklichen Wertungen verbunden sind, oder dass wir nur an wirklichen Gütern Werte finden können“.

és egy értéktartalommal megtöltött szenzibilis szférát: a *természetet* és a *kultúrát*.⁹¹

A természet és a kultúra dualizmusa azonban már egy magasabb monizmus felé mutatja az utat. E monista felfogás szerint az intelligibilis világ beleolvadna a szenzibilis világ egyik tartományába: a kultúrába. A tapasztalati világ pedig megint az érzékelhető világgal esnék össze: ennek egyik része, a természet — amely Rickert szerint maga is nemcsak érzéki anyagból, hanem nem-érzéki formából is áll — szorosan összefüggene a másik résszel, a kultúrával, amely szintén nem egyéb, mint — bizonyos nem-érzéki, intelligibilis többletet tartalmazó — testi-lelki realitás.

Az elmondottakkal, azt hiszem, sikerült kimutatnom azt, hogy Rickert valóban Aristoteles irányába hajlította el a kanti filozófiát. Az aristotelesi filozófiához egyébként az is közel hozza Rickert felfogását, hogy a formákban jórészt értékeket is lát. Igaz, hogy *Aristoteles*nél az érzéki valóság és a nem-érzékelhető ideák kapcsolata szorosabb: az ideák mint formák olvadnak bele a tapasztalati valóságba. Rickert felfogása szerint viszont egyrészt érzékelhető anyagból nem-érzékelhető formák konstituálnak *reális tárgyakat*, másrészt pedig jelentés-elemekből, mint nem érzékelhető anyagból, ugyancsak nem-érzékelhető érték-formák konstituálnak jelentés-egészeket, vagyis *intelligibilis tárgyakat*. Szerinte tehát *két külön tárgyi világ* áll szemben egymással, amelynek kapcsolatát — bár ez szerinte is közvetlenül adva van s így tagadhatatlanul bizonyos — idealisztikus ismeretelméletével megmagyarázni nem tudja. Ezért két új lét-szférát, egy *ismeretelőtti* és egy *ismeretfeletti* vesz fel abban a reményben, hogy a keresett kapcsolatot ott megtalálja.

Eszébe sem jut, hogy a hibát abban az ismeretelméletben keresse, amely a közvetlen adottságokat nem tudja kielégítő

⁹¹ *System der Philosophie*, 149. l.: „So können wir den aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorgegangenen vieldeutigen Antagonismus von Natur und Geist durch den von Natur und Kultur ersetzen, wobei wir unter Kultur das wertbehaftete und mit Rücksicht auf die Geltung der in ihm verkörperten Werte fragwürdige, unter Natur das wertindifferente Sein verstehen.“

módon magyarázni. És arra sem gondol, hogy ő maga is áthidalja a realitások és a „jelentések“ két külön tárgyi világának ellentétét akkor, mikor az elemi lelki jelenségekkel szemben olyan *magasabbrendű* lelki jelenségekről beszél, amelyeknél éppen az intelligibilis „*jelentések*“ konstituálják a *lelki* folyamatokat egységes egészekké.⁹² Itt nyilvánvalóan olyan egységes ismereti tárgyakról van szó, amelyek lelki valóságból és intelligibilis jelentés-formából állanak. Ennek ellenére Rickert meg sem vizsgálja annak a feltevésnek a lehetőségét, hogy még ha két külön ismereti tárgynak tekintem is a valóságot és a jelentést, amelyek mindenkének megvan a maga anyaga és formája, nincsen-e mód arra, hogy olyan magasabb rendű egységes ismereti tárgyak is létrejöjjenek, amelyekben kész reális tárgyak puszta *anyagként*, kész intelligibilis tárgyak pedig puszta *formaként* szerepelnek. Egy ilyenfajta vizsgálódás a különböző létrétegek összefüggésének s ez összefüggés természetének felderítéséhez vezethetett volna. Ezt *Nicolai Hartmann* meg is kísérelte akkor, mikor a létrétegek között két különböző fajtájú összefüggést állapított meg: az „*Überformungsverhältnis*“-t és az „*Überbauungsverhältnis*“-t.

Rickert azonban még azt is feledni látszik, hogy már ő maga is részletesen vizsgálta két különböző létezési szférának, a testnek és a léleknek, a fizikai létnek és a pszichikai létnek összefüggését. E kérdésben kiindulópontja hasonló a valóság és érték összefüggésének kérdésében vallott álláspontjához. Szerinte test és lélek egysége is eredetileg és közvetlenül adva van; a fizikai és a pszichikai lét kettéválasztása is csupán az absztraháló fogalmakkal dolgozó tudományos megismerés műve; de éppen ezért a fogalmi megismerés segítségével sohasem fogjuk e két létszféra összefüggését megérteni, minthogy két egymást kizáró fogalmat egy fogalomban egyesíteni nem lehet. Mindezt elmondhatná a valóság és érték összefüggésének kérdéséről is. Azok a következtetések azonban, amelyeket a létszférák összefüggésének magyarázatára nézve levon, egészen mások az egyik

⁹² *Grundprobleme der Philosophie*, 104. l.: „... wo die verstehbaren Sinngebilde die seelischen Vorgänge erst zu Ganzheiten machen...“ U. o., 205. l.: „... das verstehbare Sinngebilde, das dem seelischen Sein ‚Einheit‘ gibt, ist ... dem zeitlichen Fluss entzogen...“

esetben, mint a másokban. A test és lélek összefüggésének esetében ugyanis azt tanítja, hogy az egységet megtaláljuk, ha a mesterséges fogalmi izolálástól visszatérünk az eredeti és közvetlen élménybeli adottság egységéhez. Az egységet, — amint mondja, — nem a testi és lelki léten túli ismeretlen harmadik létben, hanem magában a közvetlenül ismert élmény valóságában kell keresni. Valóság és érték összefüggésének magyarázata viszont — amint láttuk — nemcsak egy harmadik, hanem egy negyedik ismeretlen létszféra is felvesz s nem hajlandó visszatérni az eredeti és közvetlen adottsághoz, amivel pedig ezeknek a költött világoknak keserves szerepeltetését elkerülhette volna.⁹³

⁹³ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 295. l.: „Die Wissenschaft vom immanent real Seienden spaltet die unmittelbar gegebene einheitliche Objektwelt des Bewusstseins, indem sie sie unter ein System rein quantitativer Begriffe bringt und darauf den nicht quantifizierbaren ‚Rest‘ einem andern Begriffssystem zu unterwerfen sucht. Wir nennen das Quantifizierbare dann ‚physisch‘, das nicht Quantifizierbare ‚psychisch‘, und wir wundern uns nun, dass diese einander ausschliessenden Begriffe nur ‚dualistisch‘, nie ‚monistisch‘ zu denken sind. Wir quälen uns vergeblich mit Gedanken wie ‚psychophysische Kausalität‘ und ‚psychophysischer Parallelismus‘, um den Gegensatz der beiden ‚Welten‘ zu überbrücken, also aus zwei Begriffen einen zu machen.“ — *System der Philosophie*, 201–202. ll.: „Das ‚Physische‘ und das ‚Psychische‘..., die so verstanden werden, dass das eine *nur* quantitativ, das andere *nur* qualitativ bestimmt ist, stellen sich als Produkte einer Auffassungsweise des wissenschaftlichen Menschen und insofern als blosse ‚Erscheinung‘ dar. Sie entstehen erst, wenn man darauf reflektiert, dass einiges in der unmittelbaren Realität des Lebens *nur einem* Subjekt gegeben ist, anderes dagegen *allen* gegeben sein kann, oder dass einiges sich quantitativ bestimmen und von anderem, das qualitativen Charakter zeigt, begrifflich ablösen lässt. Der Dualismus ist das Ergebnis unserer Erkenntnis, ein theoretisch ungemein wertvolles Ergebnis, ohne das es keine Naturwissenschaft und keine Psychologie als Wirklichkeitswissenschaft gäbe. Aber trotzdem bildet die dualistisch gespaltene Welt eine *Begriffswelt*, keine unmittelbare Realität. Im wahrhaft Wirklichen, d. h. in den unmittelbar erlebten Inhalten, zu denen die Form der Wirklichkeit gehört, gibt es nichts, was *nur* quantitative Bewegung oder *nur* qualitative Empfindung wäre, sondern dort zeigen sich Quantitäten und Qualitäten stets miteinander *vereint*. Ja, sogar dieser Ausdruck sagt zu wenig, denn er hat nur vom Standpunkt der vorher vollzogenen Trennung einen Sinn. Es gibt im Inhalt der unmittelbaren Realität nichts, was miteinander erst vereint zu werden brauchte. Sie zeigt keine Trennungen

Annak, hogy Rickert, aki a test és lélek egységét oly könnyen elismerte, a valóságnak és az értéknek a kultúrában közvetlenül megnyilatkozó egységét sehogysem akarja megérteni, egyik oka az lehet, hogy — úgy látszik — mást ért egységen az egyik, mint a másik esetben. A valóság és az érték egysége ugyanis azt jelentené szerinte, hogy ezek egymással azonosak, ami természetesen lehetetlen gondolat, ha egyszer különbségüket felismertük.⁹⁴ A test és lélek egységét viszont elismeri, bár nyilvánvalóan nem tekinti őket azonosaknak, mint-hogy különbségüket is kidomborítja.⁹⁵

dieser Art, und es ist daher auch kein Welträtsel, wie man die getrennten Reiche zusammenbringen soll. Die Einheit liegt vor dem wissenschaftlichen Denken, im unmittelbaren „Erlebnis“ des Wirklichen selbst...“ U. o. 204. l.: „...wir (finden) die Einheit nicht in einem unbekannten Dritten jenseits von physisch und psychisch, sondern im unmittelbar bekannten Diesseits...“ — E kérdéssel foglalkozik különben Rickert „*Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus*“ c. értékezése (Philos. Abhandlungen für Christoph Sigwart, 2. Abdruck, 1900). — Egyébként Rickert maga is látja a hasonlóságot a valóság és az érték, valamint a test és a lélek viszonya között: „Auch die sinnliche Realität lässt sich nur begrifflich in Physisches und Psychisches zerlegen, denn faktisch sind seelische Vorgänge stets mit körperlichen verknüpft. Trotzdem bleibt ihre Trennung eine wissenschaftliche Notwendigkeit. Nicht anders finden wir Bedeutungen und Sinngebilde, die wir verstehen, nur an sinnlich wahrnehmbaren Objekten vor, und dennoch sind sie sowohl nach der Art, wie wir sie erfassen, als auch nach dem Bestande, der sie inhaltlich charakterisiert, von ihren sinnlichen Trägern, die physisch oder psychisch sein können, grundsätzlich verschieden.“ (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. kiadás, Heidelberg, 1924. 19. l.)

⁹⁴ *System der Philosophie*, 235. l.: „Kurz, das ist unser Welteinheitsproblem: lässt sich die bloss synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit von Realem und Geltendem in die Einheit der Identität verwandeln?“ — *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 194. l.: „Aber die Werte sind eben verbunden mit Wirklichkeiten und gerade deshalb nicht dasselbe wie die wirklichen Wertungen oder Güter. Der Wert gehört vielmehr als Wert in eine eigene und ganz andere Begriffssphäre als alles Wirkliche...“

⁹⁵ *System der Philosophie*, 202. l.: „...an sich ist nichts physisch oder psychisch, unser Denken macht es erst dazu. Das bedeutet dann aber nicht, dass wir die Kraft hätten, in das metaphysische Wesen der Welt einzugreifen und seine Einheit zu zerspalten, sondern lediglich, dass wir durch das Denken im unmittelbar Gegebenen Verschiedenheiten trennen lernen und sie unter verschiedene Begriffe bringen...“

Mégis annak, hogy a valóságot és értéket a tapasztalati világban nem tartja összekapcsolhatóknak, igazi oka nézetem szerint az, hogy bár ő maga nem a *marburgi* iskolához tartozó újkanti filozófus, mégis hatása alatt áll ennek az iskolának, amely a valóság és érték különbségét kiengesztelhetetlen ellentétté torzította el. A valóság és érték, az érzékelhető realitás és a megérthető jelentés különbsége Rickert szerint a kanti *mundus sensibilis* és *mundus intelligibilis* ellentétének felel meg, s ez az ellentét a tapasztalatban valóban áthidalhatatlan, mert hiszen Kant intelligibilis világa a *noumenon* vagy „*Ding an sich*“ megismerhetetlen birodalmába tartozik. Rickert feledni látszik azt, hogy ő maga búcsút vett a kanti metafizikának ettől a transzcendens birodalmától s hogy az intelligibilis világot, a szenzibilis világgal együtt, a megismerhető tapasztalati világban helyezte el. Rickert filozófiájában tehát már nem tátong áthidalhatatlan szakadék a *sensibile* és az *intelligibile*, a valóság és az érték között; ellenkezőleg, szoros egységbe fűzi őket magának a tapasztalatnak az egysége, amelynek egyaránt elemei. S minthogy mindketten a megismerhetők körébe tartoznak, nemesak különbségüknek, de egybekapcsolódásuk tényének és természetének is elvileg felderíthetőnek kell lennie.

Hogy Rickert felfogásában mennyire Kant transzcendens „*mundus intelligibilis*” tükröződik, semmi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a „jelentések” és értékek világát ő maga is *transzcendens* világnak tekinti. Megjegyezi ugyan, hogy az érték transzcendens voltán csupán azt érti, hogy érvényessége független a valóságtól s így attól is, hogy értékelő alanyok tényleg elismerik-e.⁹⁶ Minthogy azonban a „*transzcendens*” fogalma azt a valamit szokta jelenti, ami *a tudaton kívül*, vagy *a tapasztalaton túl* van, nincsen értelme annak, hogy transzcendensnek nevezzük azokat a jelentéseket és értékeket, amelyeket Rickert maga is a tapasztalati világhoz számít, s amelyekről azt is megállapítja, hogy a tudat tartalmához tartoznak s így a tudat

⁹⁶ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 268. l.: „... dass ein Wert als Wert gilt, ohne jede Rücksicht auf ein Existierendes, von dem er gefordert oder anerkannt wird, gerade das und nichts anderes wollen wir unter seiner Transzendenz verstehen.“

szempontjából „immanens“-ek.⁹⁷ A transzcendensnek az az új értelme, melyet Rickert bevezetni óhajt, csak arra való, hogy össze lehessen zavarni a transzcendens eredeti értelmével. Amikor például arról beszél szerzőnk, hogy az ő transzcendentális idealizmusa a transzcendens *valóság* helyére a transzcendens *értéket* állítja, ki gondolná, hogy a transzcendens szónak a valósággal kapcsolatban más értelme van, mint az értékkel kapcsolatban, s különösen, hogy az utóbbi kapcsolatban a tudat szempontjából immanens valamit jelent.⁹⁸ Amikor pedig a „szabadon lebegő értékekről“ vagy azokról a tartalmilag nem ismert „abszolút“ értékekről beszél, amelyekhez a tartalmilag meghatározott kultúrértékek „közelebb vagy távolabb állanak“ s amelyekkel ekként az értékes kulturális valóság is valamiféle kapcsolatban van, akkor nyilvánvaló, hogy nem egy tapasztalaton *belüli*, hanem egy tapasztalaton *felüli* értékvilágra, nem a Rickert-féle „intelligibilis világra“, hanem Kant „mundus intelligibilisére“ gondol.⁹⁹

⁹⁷ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 236. l.: „Der Gegenstand der Erkenntnis, den wir suchen, ist seinem Begriff nach ein Sollen, das zwar wie alles, womit wir uns wissenschaftlich beschäftigen, in der Bewusstseinswelt liegt, aber von der realen Forderung eines oder mehrerer Individuen unabhängig gilt, ja das überhaupt von keinem realen Sein gefordert und dadurch vom Wirklichen unabhängig wird.“ — *Grundprobleme der Philosophie*, 77. l.: „Wir halten uns streng an das, was als unmittelbar ‚erlebt‘ oder ‚vorgefunden‘ im ‚Bewusstsein‘ anzutreffen ist, und wir wollen durch die Erweiterung des Erfahrungsbegriffes nichts anderes zeigen, als dass jedem Menschen Gebilde bekannt sind, die sich in dem üblichen psychophysischen Dualismus ontologisch nicht unterbringen lassen.“

⁹⁸ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, IX. l.: „Die Hauptsache ist also der Nachweis: es gibt noch eine ‚andere Welt‘ als die immanent wirkliche, und zwar liegt sie in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein *Sollen* gegenüber, das sich nie auf ein Seiendes zurückführen lässt“. U. o. 25. l.: „Sie ergeben... einen erkenntnistheoretischen oder *transzendenten Idealismus* insofern, als dieser Standpunkt die zu erkennende *Wirklichkeit* auf das Ideale oder das Vorgestellte oder im *Bewusstsein* gegebene beschränkt und dementsprechend das, was jenseits dieser Immanenzwirklichkeit liegt, nur als ein Ideales im Sinne des *Unwirklichen* gelten lässt.“ — Ezek az idézetek az előbbi jegyzetben idézettekkel összevetve mutatják, hogy mennyire ingadozó Rickert szóhasználata az „immanens“ és a „tudat“ szót illetően.

⁹⁹ *System der Philosophie*, 140. l.: „Nur wo die objektive Geltung von Werten schon feststeht, hat es einen Sinn zu sagen, die frei schweben-

Részletesebben foglalkoztam ezzel a kérdéssel, amelyet röviden talán „Rickert viszonya Kanthoz és Aristoteleshez” címmel jelölhetnék meg, mert ebben a kérdésben látom a gyökerét azoknak az ellentmondásoknak, amelyek Rickert filozófiájában rejlenek, s amelyek végül is oda vezetnek, hogy a saját alapfelfogásával össze nem hangzó álláspontot foglal el a szabad akarat kérdésében. Amikor Rickert annak a merész feladatnak a megoldására vállalkozik, hogy Kant *mundus intelligibilis*-ét belehelyezze a tapasztalati világba, az aristotelesi filozófia útjára lépett, s ez az út következetesen annak belátására vezethette volna őt el, hogy a *szenzibilis* világ és az *intelligibilis* világ szembeállítását el kell ejtenie és a természet és a kultúra dualizmusával kell helyettesítenie. Aminthogy valóban a természet és a kultúra különbségének szempontja az, ami Rickertet a történeti tudományok alapjainak feltárásánál, a *kultúrtudományok ismeretelméletének* megalkotásánál irányítja.

Ha Rickert ehhez a felfogásához hű maradt volna akkor is, amikor az *akarat* problémáját vizsgálta, akkor az értelmes emberi akarat helyét kétségkívül nem az okozatos törvények alatt álló természet, hanem az értékekkel telített kulturális valóság birodalmában kellett volna megtalálnia. S minthogy a kulturális valóságban — a saját tanítása szerint is — közvetlenül, eredeti egységet alkotva, kapcsolódik hozzá a testi-lelki realitáshoz az ennek értelmet adó „jelentés” és érték — vagy mondhatom úgy is, hogy *szellemi tartalom* — nyilvánvaló az is, hogy az emberi akaratot sem egyszerű pszichikai valóságnak, hanem lelki aktus és szellemi tartalom közvetlen és szoros kapcsolatának kellett volna tekintenie. Minthogy végül a jelentések vagy szellemi tartalmak világa, szerinte is, nem okozatos törvények, hanem értékformák uralma alatt áll, kétségtelen az

den Werte dürften nicht vom realen Sein getrennt bleiben, und daher sei die Annahme einer metaphysischen Realität der Werte unvermeidlich.“ (Ezzel okolja meg a vallásos hit birodalmát képező negyedik létszférának, a *metafizikai* létnek — Wertrealitát — felvételét.) — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Tübingen, 1913. 609. l.: „Jeder inhaltlich bestimmte normative allgemeine Kulturwert steht ... absoluten Werten näher oder ferner, und jedes Kulturleben hat daher in seiner Individualität zu absoluten Werten eine mehr als willkürliche Beziehung.“

Részletesebben foglalkoztam ezzel a kérdéssel, amelyet röviden talán „*Rickert viszonya Kanthoz és Aristoteleshez*” címmel jelölhetnék meg, mert ebben a kérdésben látom a gyökerét azoknak az ellentmondásoknak, amelyek Rickert filozófiájában rejlenek, s amelyek végül is oda vezetnek, hogy a saját alapfelfogásával össze nem hangzó álláspontot foglal el a szabad akarat kérdésében. Amikor Rickert annak a merész feladatnak a megoldására vállalkozik, hogy Kant *mundus intelligibilis*-ét belehelyezze a tapasztalati világba, az aristotelesi filozófia útjára lépett, s ez az út következetesen annak belátására vezethette volna őt el, hogy a *szenzibilis* világ és az *intelligibilis* világ szembeállítását el kell ejtenie és a *természet* és a *kultúra* dualizmusával kell helyettesítenie. Aminthogy valóban a természet és a kultúra különbségének szempontja az, ami Rickertet a történeti tudományok alapjainak feltárásánál, a *kultúrtudományok ismeretelméletének* megalkotásánál irányítja.

Ha Rickert ehhez a felfogáshoz hű maradt volna akkor is, amikor az *akarat* problémáját vizsgálta, akkor az értelmes emberi akarat helyét kétségkívül nem az okozatos törvények alatt álló természet, hanem az értékekkel telített kulturális valóság birodalmában kellett volna megtalálnia. S minthogy a kulturális valóságban — a saját tanítása szerint is — közvetlenül, eredeti egységet alkotva, kapcsolódik hozzá a testi-lelki realitáshoz az ennek értelmet adó „jelentés” és érték — vagy mondhatom úgy is, hogy *szellemi tartalom* — nyilvánvaló az is, hogy az emberi akaratot sem egyszerű pszichikai valóságnak, hanem lelki aktus és szellemi tartalom közvetlen és szoros kapcsolatának kellett volna tekintenie. Minthogy végül a jelentések vagy szellemi tartalmak világa, szerinte is, nem okozatos törvények, hanem értékformák uralma alatt áll, kétségtelen az

den Werte dürften nicht vom realen Sein getrennt bleiben, und daher sei die Annahme einer metaphysischen Realität der Werte unvermeidlich.“ (Ezzel okolja meg a vallásos hit birodalmát képező negyedik létszférának, a *metafizikai létnek* — Wertrealitát — felvételét.) — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Tübingen, 1913. 609. l.: „Jeder inhaltlich bestimmte normative allgemeine Kulturwert steht ... absoluten Werten näher oder ferner, und jedes Kulturleben hat daher in seiner Individualität zu absoluten Werten eine mehr als willkürliche Beziehung.“

is, hogy ezen az alapon semmiképpen sem juthatott volna arra az álláspontra, hogy az emberi akarat, mint a tapasztalati világ jelensége, a maga egészében okozatosan determinált. Az akarat szabadságának gyökerét viszont nem valamiféle megismerhetetlen, tapasztalatontúli világban kellett volna keresnie, hanem megtalálhatta volna azt magában a kulturális valóságban és pedig ennek abban a részében, amely nem közös a természeti valósággal, vagyis a testi-lelki realitáshoz kapcsolódó jelentések, értékek, szellemi tartalmak világában. A tapasztalati világhoz tartozó reális emberi akarat szabadságának forrását találta volna meg ezzel, még pedig magában az akaratban, az akarat szellemi részében: az intellektusban, az észben.

Ezek szerint Rickertnek is, ha híven követi a saját filozófiai alapfelfogását, ugyanarra az eredményre kellett volna jutnia, amelyre ez az értekezésem jutott. Ha helytálló az, amit az előbbieken elmondtam, akkor sikerült volna tehát bizonyítanom azt, hogy nem kerültem ellentétbe Rickert filozófiai világképének azokkal az alapjaival, amelyeket kiindulópontommul elfogadtam.

Ezek után áttérhetek arra, hogy bemutassam azt az álláspontot, melyet a szabad akarat kérdésében Rickert képvisel s azt, hogy hogyan jut erre az álláspontjára? Előrebocsáthatom erre a kérdésre a feleletet: úgy, hogy levonja mindazokat a következtetéseket, amelyekről az imént azt mondtam, hogy nem lett volna szabad levonnia őket. Tehát: pusztán lelki valóságnak tekinti az akaratot s így tulajdonképpen az értéktől mentes pszicho-fizikai realitás, vagyis a természet körében helyezi el. Ennek megfelelően azt tanítja, hogy az empirikus emberi akarat a maga egészében okozatosan determinált. Az akarat szabadságát pedig egy tapasztalaton-túli, megismerés-előtti, ú. n. *profizikai* világban keresi s egy állítólagos *profizikai alany* teljesen szabad állásfoglalásában találja meg.

Már az a rövid jellemzés is, amelyet fentebb Kantnak a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspontjáról adtam, meggyőzhet arról, hogy Rickert felfogásában az intelligibilis világ szabadságáról vallott kanti felfogás tükröződik: a profizikai alany szabadsága megfelel a kanti „*intelligibilis Én*” szabadságának az „*empirikus Én*” kauzális determináltságával

szemben. Amikor Rickert a „mundus intelligibilis” a tapasztalati világba beillesztette, elmulasztotta behozni egyúttal az „*intelligibile*” szabadságát is magába a tapasztalati világba. A „mundus intelligibilis” beolvasztása a tapasztalati világba egyébként is csak félig sikerült neki. E beolvasztásnak tulajdonképpen azzal a konzekvenciával kellett volna járnia, hogy böleselők teljesen ejtse el a szenzibilis világ és az intelligibilis világ dualizmusát s helyettesítse ezt a természet és a kultúra dualizmusával. Ő azonban göresösen ragaszkodik a „mundus sensibilis” és a „mundus intelligibilis” dualizmusához; az intelligibilis világ, az után az átalakítás után, amelyet rajta végzett, egyre inkább visszanyeri eredeti formáját, míg végre ott áll előttünk mint a kanti „mundus intelligibilis”-hez nagyon is hasonló világa a *transzcendens* jelentéseknek és *transzcendens* értékeknek. Ezeknek a tapasztalati valósághoz semmi kapcsolatuk sincsen és éppen azért, hogy ezt a nélkülözhetetlen kapcsolatot a valósághoz megtalálják, előbb elvezetnek a *megismerés-előtti*, ú. n. *profizikai világba*, azután pedig az ugyancsak megismerhetetlen *megismerésen-túli*, ú. n. *metafizikai világba* is. Kant egyetlen „*mundus intelligibilis*”-e helyébe tehát egyszerre *három* hasonló világot kaptunk cserébe, amelyek közül kettő *elvileg* megismerhetetlen. Rickertnek pedig sikerült hosszas kerülő utakon, az idegfejtő és elmefejlesztő spekuláció szédítő ösvényein át szerencsésen visszaérkeznie ahhoz az eredeti kiinduló pontjához, amelyen túlhaladni akart, Kant megismerhetetlen „mundus intelligibilis”-éhez.

Látjuk: egy vérbeli német filozófus nehezen lehet el a megismerhetetlen körüli spekuláció nélkül. Ha az „*Ignoramus et semper ignorabimus*” kapujához érkezik, nem jön zavarba, hanem elemében van: a megismerhetetlen birodalmába száműzi mindazokat az ellentmondásokat, amelyekbe filozófiája keveredett. Ellentmondásos gondolatainak kincsétől sem kell megválnia, ha költ számukra egy — vagy esetleg két — olyan világot, amelybe nem hatolhat be a tökéletlen emberi megismerés. Az ilyen filozófia azt a megkapó mondást juttatja eszünkbe, hogy „a filozófia az ész költészete”. Ez a mondás azonban itt sem egészen találó, mert hiszen a költészet szép, — nagyon szép, — az ilyen filozófia pedig nem az. Meggyőződhetünk erről, ha

a *profizikai* és a *metafizikai* lét fogalmát Rickert filozófiájában közelebbről szemügyre vesszük.

Rickert azzal, hogy a tapasztalati világ belső tagozódásának tekintette a valóság és az érték szféráját, de azért mégis olyan áthidalhatatlan szakadékot látott köztük, mint amilyen Kant tapasztalati világát a kanti tapasztalaton-túli „mundus intelligibilis”-től elválasztotta, az elé a feladat elé került, hogy ezt az áthidalhatatlan szakadékot valahogy mégis csak áthidalja, a valóságot és az értéket valahogy mégis csak kapcsolatba hozza egymással, mert különben filozófiai világképében két összefüggés nélküli részre hullott volna széjjel maga a tapasztalati világ is.¹⁰⁰ E feladat megoldásánál azt a kapcsolatot, amely a valóság és az érték világát összetartja, a *profizikai alany* fogalmában találja meg. Erről a mesterkelt és sok ellentmondással terhelt fogalomról — amely alapjában véve a kanti „*Bewusstsein überhaupt*” vagy „*transzcendentális apperpepció*” fogalmának felel meg — nehéz kevés szóval pontos képet adnom. Legrövidebben talán a következőképp magyarázhatnám meg, hogy miről van szó.

Amint láttuk, Rickert számára a valóság világa és az értékvilág két különböző *tárgyi* világ. Minthogy azonban minden megismerési *tárgy* valamely *alany* számára van adva, a két széteső tárgyi világot egyaránt átfogja s így összeköti a megismerő alany gondolata. Ezt a megismerő alanyt azonban, hogy erre az egyesítő funkcióra alkalmas legyen, meg kell tisztítani minden tárgyi elemtől, vagyis mindattól, ami benne megismerhető s így az ismeret tárgya lehet. Ez az alany ezért elvileg megismerhetetlen. Nem egyéb; mint a reális szubjektumnak többé már nem objektiválható maradéka: a minden tapasztalati elemtől mentes tiszta szubjektivitás puszta formája; az, amit Kant „*Bewusstsein überhaupt*”-nak nevezett. A megismerő ember, tényleges lelki folyamataival s mindazzal, ami benne meg-

¹⁰⁰ *System der Philosophie*, 235. l.: „Wie ist diese Beziehung weiter auszugestalten, damit die Welt nicht in zwei Reiche auseinanderfällt?” — *Grundprobleme der Philosophie*, 108–109. l.: „... zerfällt das Weltganze in zwei ontologisch unvereinbare Reiche... oder lässt sich nicht doch eine begrifflich bestimmte Verbindung zwischen den beiden Gebieten finden...?”

ismerhető, maga is csupán *objektum* ennek az egyénfeletti „ismeretelméleti szubjektumnak“ a szempontjából, amely tulajdonképpen nem is más, mint a megismerés lehetőségének logikai előfeltétele. Minthogy pedig Rickert ismeretelmélete azt tanítja, hogy az ismeret — logikai érteleme szerint — *igaz* állítás, az ismeretelméleti alanyt is *állító* alanyként, vagyis olyan alanyként kell felfogni, amely szabadon állást foglal az „*igaz*“ logikai értéke mellett (*urteilendes Bewusstsein überhaupt*).¹⁰¹ E szerint tehát már a minden tárgyi ismeret *előtti* — mert ahhoz már szükséges — megismerő funkció is értékelés: a logikai érték mellett állástfoglaló *aktus*. Ez az értékelő „*aktus*“ azonban nem *lelki* aktus s így nem tartozik a valóság világába; de nem tartozik a transzcendens jelentések és értékek intelligibilis világába sem, — mert bár érteleme (*immanens* jelentése) az, hogy állást foglal az érték mellett — mégis különbözik ettől éppen azáltal, hogy állástfoglal mellette. Ezeknek az „*értékelő aktusoknak*“ vagy „*immanens jelentéseknek*“ a számára bölcselnök ezért egy egész külön létszférát vesz fel: a *profizikai lét* világát. Ezt azért nevezi nem metafizikai, hanem profizikai létnek, mert a megismerés *előtti* valamit akar vele megjelölni: mindazoknak a logikai előfeltételeknek az összességét, amelyek a megismerést egyáltalában lehetővé teszik.¹⁰² A profizikai lé-

¹⁰¹ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 320. l.: „Auch wenn wir also aus dem Subjekt das individuelle urteilende Ich gänzlich entfernen und zum Objekt rechnen, bleibt als Subjekt oder Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes, das Sollen bejahendes Subjekt übrig ...“

¹⁰² *Grundprobleme der Philosophie*, 119. l.: „Ein wertendes, stellungnehmendes Ich ist ontologische Voraussetzung jeder universalen Welt-erkenntnis und daher auch ontologisch in den Begriff des erkannten Welt-ganzen aufzunehmen. Es gehört, negativ ausgedrückt, nicht zur psychophysischen Realität, die sich objektivieren lässt, und wegen seines synthetischen Aktecharakters auch nicht zur intelligiblen Welt, die wir objektivierend verstehen. Es ist in der gegenständlichen Welt der Erfahrung überhaupt nicht unterzubringen. Dadurch wird seine ontologische Selbstständigkeit klar, die es als Voraussetzung der erkannten Erfahrungswelt besitzt.“ U. o., 123. l.: „Der Philosoph ... darf sich nicht weigern, auch das als ‚seiend‘ anzuerkennen, was unentbehrliche Voraussetzung des wahren Denkens überhaupt ist“. — Amit Rickert „*profizikai*“-nak nevez, az körülbelül megfelel annak, amit Kant a „*transzcendens*“-sel szemben „*transzcendentális*“-nak nevezett. — A Rickert-féle profizikai világba tar-

tet egyébként a valóság és az érték közötti „közbenső birodalomnak“ (Mittelreich, Zwischenreich) is nevezi, mert ebben látja azt a harmadik létszférát, amely a pszichofizikai realitás világát és a transzcendens jelentések és értékek világát összeköti. A profizikai lét éppen azért alkalmas erre az összekötő szerepre, mert bár nem tartozik az összekapcsolandó két világ egyikéhez sem, mindkettőre ráutal, ráirányul, s így mindkettővel összefügg: a valósággal összefügg azáltal, hogy mint *értékelő aktus* a reális értékelő alany nem-objektíválható maradéka, az értékkel pedig azáltal, hogy *immanens jelentése* szerint az érték melletti igenlő állásfoglalás.¹⁰³

Az, hogy Rickert ismeretelmélete már a teorétikus megismerést is értékelésként, a logikai érték igenléseként, s így az akarattal rokon jelenségként fogta fel,¹⁰⁴ megkönnyíti neki, hogy a megismerő alany szemléletéből nyert profizikai alany fogalmát minden értékelő alanyra kiterjessze.¹⁰⁵ Nemcsak a

tozik a profizikai alany fogalmán kívül a megismert tárgygyá még nem konstituált pusztán ismereti anyag, az „állapot“ (Zustand) is. De ide tartozik az *anyag* és a *forma* különbsége is és még sok egyéb is, amit bölcselőnk pontosan ismerni vél és „a megismert világ-egészbe“ akar felvenni, bár mindez elvileg a megismerés előtti szférába tartozik.

¹⁰³ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 322. l.: „Das Bewusstsein überhaupt... als urteilendes Subjekt, das die Objekte als real seiend bejaht und damit das irrealen Sollen anerkennt, *verbindet*... die beiden getrennten Reiche, aus denen für uns die Welt besteht, die Wirklichkeit der immanenten Objekte und die Unwirklichkeit der transzendenten Werte, zu einem geschlossenen Ganzen.“ — *Grundprobleme der Philosophie*, 125. l.: „Wir behalten bei der Objektivierung gewissermaßen als ‚Rest‘, der sich nicht objektivieren lässt, ein Subjekt, dem einerseits als Akt eine Art des wirklichen Seins zukommt, und das andererseits die Fähigkeit besitzt, zu Sinngebilden und Werten Stellung zu nehmen.“

¹⁰⁴ *Grundprobleme der Philosophie*, 117. l.: „...alles theoretische Verhalten (ist) mit dem Willen insofern *verwand*..., als es sich niemals als ein passives Hinnehmen begreifen lässt...“

¹⁰⁵ U. o., 123. l.: „Nehmen wir überhaupt ein freies Subjektsein an, so besteht kein Grund, dieselbe Art des Seins nicht auch dort vorauszusetzen, wo es sich um das Verhalten des Subjekts zu anderen Werten als dem der Wahrheit handelt. Warum soll nicht auch ein atheoretisches Wertgebiet das Subjekt zum freien Stellungnehmen ‚bestimmen‘? Man vermag freilich hierauf nicht in logisch zwingender Weise zu antworten. Das war nur dort möglich, wo es sich um den theoretischen Wert hau-

logikai értékkel szemben állástfoglaló megismerő alanyban, hanem az erköcsi jóval, az esztetikai széppel és általában az ateorétikus értékekkel szemben állástfoglaló alanyban is van szerinte nem-objektíválható profizikai alanyiség, szabad profizikai állásfoglalás.¹⁰⁶ Ebből a tanításából — amely a „közbenső birodalom” határait is kiterjeszti az ateorétikus értékelési aktusokra is — már a *szabad akarat* kérdésében elfoglalt álláspontja is kibontakozik: az erköcsi értékkel szemben szabadon állást foglaló profizikai szubjektumban látja az akarat szabadságának forrását.

Mielőtt azonban az akaratról szóló tanítását szemügyre vennők, az elmondottakat előbb még ki kell egészítenem. Különösen a *profizikai alany* szorul alaposabb megvilágításra. Az imént azt ismertettem, hogy miképpen jut el Rickert az ismeretelmélet útján, a „*Bewusstsein überhaupt*” gondolatának segítségével, a profizikai alany fogalmához. A „*Bewusstsein überhaupt*” mesterséges konstrukciójára azonban csupán az ismeretelméleti idealizmusnak van szüksége azért, mert ez tartja vissza attól, hogy bele ne csússzon az ismeretelméleti *szolipszizmus* ingoványába. Az ismeretelméleti realizmus alapjára helyezkedve a „*Bewusstsein überhaupt*” gondolatát el kell utasítanunk, mert a realizmusnak nincsen szüksége arra, hogy a valóságos megismerő embert egy ilyen fiktív, egyén-feletti, megismerő alanyval helyettesítse. Ezzel azonban a Rickert-féle profizikai alany egyik legerősebb támasza is ledőlt volna. De még így is, az a gondolat, hogy a reális megismerő alanynak kell egy már nem objektíválható maggal birnia, támaszául szolgálhatna talán a

delte. Aber die Möglichkeit der Freiheit des Subjekts gibt es für alle Wertgebiete, und schon damit erweist sich die ontologische Aufzeigung des prophisyschen Seins als wichtig für die gesamte Philosophie.“

¹⁰⁶ *System der Philosophie*, 257–258. l.: „Die Bedeutung, die den Akten zukommt, insofern sie zu Werten Stellung nehmen, der Sinn, der ihnen innewohnt, ist unbestreitbar, und durch diese Bedeutung, die sie für die geltenden Werte haben, unterscheiden sie sich prinzipiell von allem *bloss* wirklichen Geschehen, selbst wenn sie ihrem realen psychischen Sein nach restlos als objektiviertes Geschehen betrachtet werden müssen. Die Aktbedeutung bleibt von jeder Objektivierung unberührt...”. Ezt nemcsak a megismerésről, hanem általában minden értékelő állásfoglalásról mondja.

profizikai szubjektum felvételének, azonban semmikép sem bizonyíthatná azt, hogy ez a megismerési maradékként felfogott szubjektum a *legkülönbözőbb értékek* iránti szabad állásfoglalás képességével is rendelkezik. Az tehát, hogy Rickert a profizikai lét „közbenső birodalmának” határait a megismerő aktusokon, mint a logikai érték melletti szabad állásfoglalásokon kívül kiterjesztette az *ateorétikus* értékelő aktusokra is, önkényes eljárás.¹⁰⁷ Mert hiszen az, hogy a megismerési aktust nem lehet maradék nélkül ismeretté objektiválni, talán még elfogadható volna; de hogy a megismerésen kívüli ateorétikus értékeléseknek miért kelljen elvileg megismerhetetleneknek lenniök, vagy legalább is egy megismerhetetlen profizikai maggal bírniök, ez semmivel sincs bizonyítva. Az értékelő alanynak ez a megismerhetetlen profizikai magja különben nagyon hasonlít ahhoz, amit Nicolai Hartmann „a személy irracionális magjának” nevez.

Rickert ismeretelméletének útja csak súlyos zökkenők után vezet el a profizikai lét birodalmába. Annál figyelemreméltóbb tehát, hogy szerzőnk a *valóság és az érték eredeti és közvetlen kapcsolatának szemléletéből* is el akar jutni a profizikai alany fogalmához. Tudjuk, hogy szerinte az érték mindig valamely valósággal kapcsolatban jelentkezik: számunkra az érték eredetileg és közvetlenül mindig csak valamely valósággal együtt van élményszerűen adva.¹⁰⁸ E közvetlen és eredeti összefüggés tényének megállapításával azonban szerinte még korántsem értettük meg azt, hogy hogyan kapcsolódhatik össze két, fogalmilag annyira különböző létszféra, mint a valóság és az érték.¹⁰⁹ Hogy ezt megérthessük, a valóság és érték közvetlen kapcsolatából kell kiindulnunk, de ahhoz bizonyos gondolati műveleteket is hozzá kell fűznünk. Valóság és érték kapcsolata két alakban van számunkra közvetlenül adva: az értékelések

¹⁰⁷ A fenti 105. jegyzetben idézett kijelentései bizonyítják, hogy maga is érzi ezt.

¹⁰⁸ V. ö. a fenti 90. jegyzetben idézettekkel.

¹⁰⁹ *Grundprobleme der Philosophie*, 94. l.: „Wie haben wir uns ihre Beziehung zueinander streng begrifflich, ohne Bild zu denken? Dafür genügt auch der Hinweis auf die Tatsache nicht, dass sinnliches und verstehbares Sein uns stets als miteinander ‚verbunden‘ gegeben sind.”

lelki folyamatában és a valóságos kultúrjavakban. A kész javakban valóság és érték összekapcsolódása Rickert szerint kevésbé világosan nyilvánul meg, amiért is az *értékelés* vizsgálatát választja kiinduló pontjául.¹¹⁰ Az értékelés aktusának fogalmi megragadása azonban már két különböző tárgyat állít elénk: egyrészt az értékelést mint reális lelki folyamatot és másrészt azt a valóságtól különböző értéket, amelyre az értékelés irányul. Fogalmakkal dolgozó megismerésünk számára tehát az értékelés élménye kétfelé szakad. Ezért gondolatban a megismerés mögé kell visszamennünk az eredeti élményig s azután újra a fogalmak felé vezető útra kell lépniünk, de nem szabad elmennünk egészen a kész fogalmakig, hanem meg kell állanunk az út felén. Amit így kapunk, az még sem a valóság kész fogalma, sem az érték kész fogalma, hanem egy *félíg kész fogalom* (ein Halbfabrikat), amely azonban mind a két kész fogalom felé mutat s így éppen azt ragadja meg, ami egyik kész fogalomban sincsen meg: a valóság és érték kapcsolatát.¹¹¹ E félíg kész fogalom tehát magát a *megismerés előtti* értékelő aktust ragadja meg, amely még sem nem érték, sem nem valóságos lelki folyamat, hanem a *profizikai* alanynak az érték melletti szabad állásfoglalása. Ekként a valóságos értékelések szemléletéből is eljutottunk volna a profizikai alanyhoz és az értékelési aktusnak mint immanens jelentésnek a fogalmához, melyet Rickert szerint sem megismerni, sem megérteni nem lehet, hanem amelyet csak magyarázni (deuten) szabad.¹¹²

¹¹⁰ *System der Philosophie*, 256. l.: „An den Gütern haftet der Wert, aber das Prinzip der Verknüpfung wird dabei nicht deutlich. Vom Gewordenen müssen wir daher jetzt versuchen, gewissermassen rückwärts zu gehen zum Werden, d. h. vom fertigen Gut zum *Akt* des *Wertens*, welcher der Wirklichkeit einen Wert beilegt und sie dadurch zum Gut macht.“

¹¹¹ U. o., 260. l.: „Wir lassen uns daher, um nicht beim blossen Erleben stehen zu bleiben, das wissenschaftlich indifferent wäre, die beiden Arten der Begriffsbildung, durch welche wir zu Realitäten einerseits, zu Geltungen von Werten andererseits kommen würden, als Zielpunkte *vorschweben*, ohne sie zu *Ende* zu führen. Wir bleiben mit Bewusstsein auf halbem Wege stehen. So bringen wir das in einen Begriff, was wir streng genommen in *einen* Begriff nicht fassen können.“ U. o., 258–259. ll.

¹¹² U. o., 262.

Kérdem azonban, hogy világosabbá vált-e ez által a nyakatekert magyarázat által a valóságnak s az értéknek kapcsolata? Az *értékelő aktus* profizikai fogalmáról Rickert maga is azt mondja, hogy ez „egy fogalomban egyesíti azt, amit szigorúan véve egy fogalomban egyesíteni nem lehet”.¹¹³ Ezzel a nyílt ellentmondással, melyet csak egy *sacrificium intellectus*-szal lehet elfogadni, érthetőbbé válik-e az az egyszerű tény, hogy valóság és érték, bár *sok tekintetben* különböznek egymástól és *sok tekintetben* függetlenek is egymástól, mégis egymással összefüggnek? Mert hogy *teljesen* függetlenek volnának egymástól, azt szerzőnk elmulasztotta bizonyítani; míg másrészt éppen elválhatatlan kapcsolatuk, az, hogy az érték mindig csak a valósággal együtt van adva számunkra, azt bizonyítja, hogy nem mindenben függetlenek, hanem legalább is abban az egy vonatkozásban függenek egymástól, hogy az érték ahhoz, hogy megjelenhessék, a valóság közvetítésére szorul s másrészt a valóság alkalmas is értékek kifejezésére. Rickert maga is azt mondja egyszer a valóság és az érték egybefoglalásának problémájáról, hogy nem szabad őket egymással azonosítani, fogalmi különállásukat nem szabad megszüntetni, hanem a létnek ezekből a különböző fajtaiból egy olyan összefüggő egészet kell alkotni, amelynek tagjai egymással kapcsolatban vannak.¹¹⁴ Nézetem szerint teljesen felesleges volt a

¹¹³ V. ö. a fenti III. jegyzetben idézettekkel. — V. ö. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 322. l., ahol az „*urteilendes Bewusstsein überhaupt*”-ról ezt mondja: „... der Begriff, zu dem wir gekommen sind, ... scheint ein Unbegriff zu bleiben.”

¹¹⁴ *System der Philosophie*, 253. l.: „... das Geltende und das Reale .. zu bewahren und zugleich zu verknüpfen ..”. — *Grundprobleme der Philosophie*, 135. l.: „... es hat ... zu der pluralistischen Tendenz eine ‚vereinheitlichende‘ in dem Sinne hinzutreten, dass sie zwar nicht versucht, das begrifflich in seine Arten geschiedene Sein ‚monistisch‘ durchweg als *dasselbe* zu denken, wohl aber aus der Mannigfaltigkeit des Seienden soweit wie möglich einen *Zusammenhang* zu machen, dessen Glieder miteinander verbunden sind”. — Hogy ez hogyan egyeztethető össze a 94. jegyzetben idézettekkel, az más kérdés. De hiszen egy ellentmondással több vagy kevesebb, már nem számít. Hogy Rickert valóság és érték kapcsolatát végsősorban mégis *identitásként* fogja fel, mutatja az, hogy szükségesnek tartja felvenni a metafizikai létet, amelyben valóban erről az identitásról van szó; s a metafizikáról azt mondja, hogy: „Erst sie (die

problémának ezt a józan felfogását a profizikai lét ellentmondásos fogalmával zavarossá tenni.

Rickert azonban ezzel sem elégszik meg, hanem valóság és érték kapcsolatának betetőzéseként felvesz még egy negyedik létszférát is: a *metafizikai* vagy *ismeret-feletti létet*. A profizikával ugyanis csupán annak a belátásáig juthattunk volna el szerinte, hogy a szabad profizikai alany az értékek mellett állásfoglalni képes. De hogy e szerint az állásfoglalása szerint alakíthassa is az okozatos valóságot, hogy kultúrjavakat hozhasson létre, az továbbra is rejtély maradna. Mert hiszen az következők belőle, hogy az érték, a profizikai szubjektumon keresztül, reális hatásokat gyakorol a valóságra, vagyis reális hatalma van. Reális hatalma azonban csak a reális valóságnak lehet, s ezért az értékmegvalósulás gondolata azt jelentené, hogy az érték egyúttal valóság is.¹¹⁵ Valóságnak és értéknek az a kapcsolata tehát, amely számunkra a *kultúrjavakban* közvetlenül adva van, elvezeti szerzőnket a valóság és az érték teljes azonosságának, identitásának a gondolatához. Erről a gondolatról azt tanítja ugyan, hogy „a testet öltött ellentmondássá tenné a világ-mindenséget“, mert „lehetetlen fogalmat alkotni arról, ami nemcsak mint érték érvényes, hanem reálisan hat is“,¹¹⁶ de mégis úgy véli, hogy felvétele „elkerülhetetlen“. ¹¹⁷ Minthogy azonban ezzel a gondolattal már „a gondolkodás határához“ jutott el, tekintve, hogy valóság és érték azonossága tudásunk alapján

Metaphysik) scheint den Zusammenhang zwischen Geltendem und Realem völlig befriedigend herzustellen.“ (*System der Philosophie*, 397. l.).

¹¹⁵ *System der Philosophie*, 307–310. ll.

¹¹⁶ U. o. 237. l.: „...der Versuch... (der) metaphysischen Ineinssetzung (von Wert und Wirklichkeit)... (kommt) darauf hinaus... das Weltall zum verkörperten Widerspruch zu machen.“ U. o., 308. l.: „Es ist unmöglich, einen Begriff von dem zu bilden, was sowohl als Wert gilt, als auch real wirkt.“

¹¹⁷ *Grundprobleme der Philosophie*, 139. l.: „...es (ist) nötig... ein Gebiet des Seienden anzunehmen, in dem Wert und Wirklichkeit enger miteinander verbunden sind als durch den freien Subjektakt... es gibt... eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit, die zwar niemals 'gegeben' oder 'erfahren' werden kann, deren Annahme aber trotzdem unvermeidlich ist. So kommen wir zu dem Gedanken an eine jenseitige Einheit von Wirklichkeit und Wert, und damit drängt sich ein neuer Teil der Ontologie als Problem auf, der den Namen der Metaphysik verdient.“

nem képzelhető el, azért veszi fel a minden tapasztalaton és megismerésen felüli *metafizikai* létet, amelynek jellemzője éppen az, hogy valóság is és érték is egyúttal. Rickert metafizikai világa ezért nem is a tudásnak, hanem a vallásos hitnek a birodalma.¹¹⁸

Hogy ennek az ellentmondásokkal teli metafizikai létnek felvételével, amelyről maga is azt mondja, hogy „a tudomány számára megoldhatatlan probléma“, használt volna szerzőnk a tudománynak, nem hiszem.¹¹⁹ Az, hogy az értékmegvalósulást a hit birodalmába utalta, semmiesetre sem mozdította elő az értékmegvalósulás közvetlen bizonyítékainak, — a kultúrjavaknak — megértését. Nézetem szerint a metafizikai lét felvételére azért is volt Rickertnek szüksége, mert a profizikai lét segítségével a szabad akarat kérdését kielégítően megoldani nem tudta. Az egyik hibás konstrukció vonta maga után a másikat: „*Un malheur ne vient jamais seul*“. Lássuk azonban ezek után, hogy miként próbálja a profizikai és metafizikai lét segítségével a szabad akarat kérdését megoldani?

Alaptétele, hogy a kauzalitás *a priori* megismerési forma, s ezért mindaz, amit megismerünk, alá van vetve a szigorú oktörvénynek.¹²⁰ Az empirikus emberi akarat is okozatosan teljesen determinált: tapasztalati világban, időben lefolyó akarat nem lehet szabad.¹²¹ Itt, úgy látszik, azonosítja az akaratot az időbeli lelki folyamattal, amely pedig önmagában, mint a pszichofizikai realitás része, a természet és nem a kultúra birodalmához tartozik. Megfelelkezik arról, hogy az akaratnak szellemi tartalma, hozzátapadó transzcendens „jelentése“ is van; valamint arról is, hogy a jelentések intelligibilis világát is a tapaszt-

¹¹⁸ *System der Philosophie*, 308–310. ll. — *Grundprobleme der Philosophie*, 139–145. ll.

¹¹⁹ *Grundprobleme der Philosophie*, 144. l.: „...der metaphysische Begriff der ‚Wertwirklichkeit‘ (ist) für die Wissenschaft nichts anderes... als ein unlösbares Problem“.

¹²⁰ *System der Philosophie*, 81. l.

¹²¹ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 447. l.: „...jede individuelle Handlung (erweist sich)... als absolut kausal determiniert...“. — *Grundprobleme der Philosophie*, 122. l.: „...das zeitlich ablaufende psychische Sein (ist) durchweg determiniert...“

talatba helyezte bele és „objektíválhatónak“ tartotta, aminek folytán most a jelentések intelligibilis világát is kauzálisan determinálnak kellene mondania.¹²² Igaz, hogy a jelentések intelligibilis világa, — szerzőnknek egy előbb már ismertetett nézete szerint — nem a kauzalitás a priori formájának, hanem érték-formáknak segítségével konstituáltatik, s így nem lehet kauzálisan determinált; magában a tapasztalatban is volna ekként egy olyan alkotó-rész, amely a szabadság hordozója lehetne: a profizikai lét felvételére tehát nem volna szükség. Ezeket az ellentmondásokat szerzőnk nem veszi észre, s így megmaradva a mellett a felfogása mellett, hogy az empirikus akarat a maga egészében okozatosan determinált, azt tanítja, hogy a szabadság számára csupán a profizikai világban van hely: ha a profizikai alany értékelő aktusának „félgyártmányánál“ nem állunk meg, szerinte minden szabadság megszűnik.¹²³

Minthogy a profizikai alanyban, — amely Kant „*Bewusstsein überhaupt*“-jának és „*intelligibilis En*“-jének sajátos keveréke, — elsősorban megismerő alanyt lát szerzőnk, elsősorban valóban csakis a megismerő profizikai alany szabadságát bizonyítja azzal, hogy e nélkül nem volna lehetséges az igaz megismerés s így maguknak az okozati összefüggéseknek a megismerése sem.¹²⁴ Az akarat erkölcsi szabadságát a profizikai léttel ő maga sem tartja szigorúan bizonyíthatónak; *lehetőségére* csupán a megismerés szabadságából következtet.¹²⁵

Az akarat szabadságának Rickert szerinti bizonyítása tehát alig ér többet a semminél. Nem a reális akarat, hanem az erősen problematikus profizikai akarat szabadságát próbálja

¹²² *System der Philosophie*, 306. l.: „Objektsein und Unfreisein fallen ebenso zusammen wie Subjektsein und Freisein.“

¹²³ *System der Philosophie*, 300. l.: „... (wenn wir) nicht beim Halbfabrikat des Akterlebnisses stehen bleiben... hört jede Freiheit auf“.

¹²⁴ *System der Philosophie*, 305. l.; *Grundprobleme der Philosophie*, 197. l.

¹²⁵ *Grundprobleme der Philosophie*, 123. l. (idéztem a fenti 105. jegyzetben). — Érdekes, hogy Nicolai Hartmann épp ellenkezőleg csupán az akarat szabadságáról beszél s a megismerést nem tartja szabadnak: „Wirkliche Freiheit des Geistes ist nur im Wollen...“ (*Das Problem des geistigen Seins*, 160. l., v. ö. a fenti 77. jegyzettel). N. Hartmann felfogásának nincsen igaza: a szellem egész területe szabad.

bizonyítani, s ennek is csupán a lehetőségét, esetleg valószínűségét. A szabad akarat problémája azonban éppen a reális emberi akarat szabadságának kérdését tartalmazza. És Rickert maga is ezt a felfogást fogadja el, amikor azt tanítja, hogy az embernek, — s itt nyilván a reális emberre gondol, — „részt kell vennie valami módon a profizikai alany szabad aktusaiban“.¹²⁶ Ez azonban alig jelenthet mást, mint azt, hogy maga az empirikus akarat is „részesül valami módon“ a profizikai aktus szabadságában, ami természetesen ellentmondana annak a felfogásnak, hogy az empirikus akaratot maradék nélkül az oktörvény determinálja. És ellentmondana annak a felfogásnak is, hogy a szabad akarat elhatározás reális hatásának megmagyarázására egy metafizikai világot kell felvennünk. Ha a szabad állásfoglalás csupán a profizikai alany műve, akkor valóban nem volna megérthető, hogy ez a profizikai állásfoglalás befolyásolhassa az ember reális cselekvéseit s ezzel az okozatos valóság többi részét is. De ha a profizikai alany szabad állásfoglalása a reális akaratra is áttérjed, akkor nincsen semmi akadálya annak, hogy ez a valóságos akarat a valóság többi részét, s elsősorban magának az embernek a tényleges cselekvéseit befolyásolja. Ekkor azonban nincs szükség a metafizikai lét problematikus fogalmára.

Rickert mégis felveszi a metafizikai létet, hogy az értékelő állásfoglalás *hatását* s általában az irreális értékek reális megvalósulását megmagyarázza.¹²⁷ Igaz, hogy ettől függetlenül is beszél jelentések és értékek „hatásáról“; bár ez a „hatás“ nem okozatos hatás szerinte, hanem csak azt jelenti, hogy az érték „meghatározza“ a profizikai alany „szabad“ állásfoglalását.¹²⁸ Kérdezhetnők azonban, hogy feltéve, hogy az érték

¹²⁶ *Grundprobleme der Philosophie*, 152., 205. ll.

¹²⁷ *System der Philosophie*, 307. l.

¹²⁸ *Grundprobleme der Philosophie*, 126. l.: „Trotzdem dürfen wir sagen: wenn ein Sinngebilde imstande ist, den freien Akt des Subjekts so zu ‚bestimmen‘, dass es positiv oder negativ zum Wert Stellung nimmt, dann schliesst das auch eine Art des ‚Wirkens‘ ein, und insofern dürfen wir dem Gebiet des Sinnes und der Werte schliesslich doch ontologisch eine Art der ‚Wirklichkeit‘ für das Subjekt zuschreiben.“ U. o., 127. l.: „Wir meinen ..., dass ein freies Subjekt, das einen Sinn als positiv oder negativ werthhaft verstanden hat und zu ihm Stellung nimmt, sich von

valóban gyakorolja ezt a nem okozatos „hatást“ a profizikai alanyra, amely összekötő híd érték és valóság között, mi akadályja van annak, hogy a profizikai alany ezt a reá gyakorolt „hatást“ okozatos hatásként továbbadhassa a reális akarat lelki folyamatának s ezen keresztül a valóság világának? S valóban, midőn Rickert azt magyarázza, hogy a metafizikai világra azért van szükség, hogy az értékek a reális valóságra azon *túl* is hatást gyakoroljanak, amit mi már mint szabad alanyok „*véghez vittünk*“, akkor ezen a „*véghezvitelen*“ nemesak a profizikai alany állásfoglalását, hanem a reális ember tényleges cselekvését is érthetjük.¹²⁹ E kétértelmű kifejezés ilyen értelmezése mellett azonban a metafizikai lét felvételére az értékelő aktus hatásának megmagyarázása végett szükség nincsen.

Nem folytatom ezt a kritikai elemzést. Már az eddig elmondottak is meggyőzhettek arról, hogy Rickertnek nem sikerült a szabad akarat kérdésének megoldásához közelebb jutnia azáltal, hogy a kulturális valóságnak azt a fogalmát, melyben valóság és érték békésen megfér egymással, szem elől tévesztve, s ekként saját „*kultúrfilozófiájának*“ alap gondolatától is eltávolodva, valóság és érték különbségét fogalmilag áthidalhatatlan ellentétté fokozta fel s azután ennek az ellentétnek az áthidalására a profizikai és a metafizikai lét mesterséges konstrukciójához folyamodott.

Talán nem csalódom, ha úgy vélem, hogy Rickertet ismeretelmélete, — „*transzcendentális idealizmusa*“, — vezeti a szabad akarat problémájának vizsgálatánál: a profizikai alany fogalmában a „*Bewusstsein überhaupt*“ fantomja rejtőzik. S a szabadság kérdésének megoldásából is az ismeretelméleti idealizmus hangja szól felénk: a megismerő alany szigorú *a priori* törvények szerint maga „*alkotja meg*“ a tapasztalat tárgyi világát, amelyben nincsen hely a szabad akarat számára; szabad csupán a megismerés előtti szubjektum maga.

Ihm irgendwie ‚beeinflussen‘ lässt, und schon das bedeutet eine eigene Art der ‚Verbindung‘ zwischen der wirklichen und der verstehbaren Welt.“

¹²⁹ U. o., 136—137. ll.: „Nichts bürgt uns dafür, dass der freie Akt des Stellungnehmens zum Wert in der realen Welt auch *weiterwirkt* über das hinaus, was wir als freie Subjekte vollbringen...“.

2. Hartmann felfogásának bírálata.

Nicolai Hartmann e tekintetben kedvezőbb helyzetben van mint Rickert. Ő az ismeretelméleti realizmus álláspontját vallja.¹³⁰ S így a szabad akarat kérdésének vizsgálatát nem kell ismeretelméleti szempontokkal megterhelnie. Ontológiai alapvetést e kérdés megoldásánál természetesen ő sem nélkülözhet. Lételeméletének megalkotásánál pedig ismeretelméleti realizmusán kívül egészséges valóságérzéke is arra ösztönzi, hogy a szaktudományi kutatás pozitív eredményeire a legnagyobb figyelemmel legyen. Ezért ne lepjen meg, hogy N. Hartmann kultúrfilozófiája sok hasonlóságot mutat a múlt század „kultúrfilozófiájához“, vagyis a francia és angol pozitivizmus filozófiájához és szociológiájához. Amint Comte és Spencer filozófiájának egyik vezérlő gondolata a „tudományok hierarchiájáról“ szóló tanítás, amely szerint az egyszerűbb és általánosabb tudományokon épülnek fel a bonyolultabb jelenségekkel foglalkozó kevésbé általános jellegű tudományok, úgyhogy végül a matematika, az asztronómia, a fizika, a kémia, a biológia, a pszichológia, a szociológia és az étika egymásra támaszkodó fokozataiból a pozitív tudás nagy egysége áll elő, akként rakódnak egymásra és kapcsolódnak a Mindenség egységes egészévé össze Nicolai Hartmann felfogása szerint a különböző létrétegek a maguk egyre komplikáltabbakká váló törvényszerűségeivel: a logikai, a matematikai, a kauzális, a biológiai, a pszichológiai és a szellemi törvényszerűségek létrétegei, amelyekhez még az értékek ideális létszférája is csatlakozik.¹³¹

Erdekes feladat volna, Nicolai Hartmann rendszerét Spencer szintetikus filozófiájával összehasonlítani. Ebből az összehasonlításból kitűnnék, hogy amint Spencer az élettelen anyag, az élő organizmus, a lelki élet és a társadalmi organizmus jelenség-csoportjait különböztette meg, akként különbözteti meg N. Hartmann a reális lét négy „főrétegét“: az élettelen természetet, az organikus életfolyamatokat, a lelki aktusokat és

¹³⁰ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. kiadás, Berlin—Leipzig, 1925.

¹³¹ *Ethik*, 616—619. II. — *Der Aufbau der realen Welt*, 199. I.

a szellemi létet.¹³² A létrétegeknek ebben a felsorolásában mindketten a sorban következőt egyben a magasabbrendűnek is tartják, amely a sorban megelőző alacsonyabbrendű létrétegen épül fel.¹³³ S amilyen gondosan igyekszik Spencer a magasabbrendű létrétegek törvényszerűségeit az alacsonyabb rendűek törvényszerűségeiből építeni fel, s különösen kimutatni azt, hogy a legáltalánosabb törvények (például a természettudományos értelemben vett fejlődés elve) végigvonulnak az összes magasabb rendű jelenség-csoportokon is, olyan aprólékos pontossággal vizsgálja Hartmann az alsóbb létrétegek „*kategóriáinak visszatérését*” a magasabb létrétegekben. Sőt eredetileg maga is úgy látta, hogy az összes alsóbb rendű kategóriák kivétel nélkül végigvonulnak minden magasabb rendű létrétegen.¹³⁴ Igaz, hogy később nyomatékosan reámutat arra, hogy az alsóbb kategóriák nem hatolnak mind fel a felsőbb létrétegekbe s hogy némelyiküknek uralma bizonyos magasabb rétegek előtt megszűnik. Ezen az alapon különböztet meg az egyes létrétegek között szorosabb és lazább kapcsolatokat: az „*Überformungsverhältnis*”-t, amelynél az alsóbb létrétegből vett építő-kövekből épül fel a magasabb létréteg új formája, és az „*Überbauungsverhältnis*”-t, amelynél az alsóbb létréteg csak hordozója a magasabbnak, de a magasabb formák nem fogadják magukba az alsóbb réteg anyagát, hanem egészen új materiából épülnek reá.¹³⁵ Ezért magyarul e két különböző fajtájú össze-

¹³² *Der Aufbau der realen Welt*, 198–199. II.

¹³³ U. o., 201. I.; *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig, 1935, 316. I.

¹³⁴ Ezt a nézetét, melyet „*Die kategorialen Gesetze*” c. tanulmányában (Philos. Anzeiger, 1926) fejtett ki, kifejezetten visszavonja a *Das Problem des geistigen Seins*, 59. lapjának I. jegyzetében.

¹³⁵ *Das Problem des geistigen Seins*, 58–59. II. — *Der Aufbau der realen Welt* c. munkájában feladni látszik ezt a megkülönböztetést: „Die niedere Determination ... dringt ... nachweislich stets in die höhere Seins-schicht durch, aber nur als ein untergeordnetes Moment, das vom höheren Nexus wie eine Materie überformt wird.“ (559. I.). Azonban itt is beszél mégis az „*überformte Materie*” és a „*bloss tragende Grundlage*” különbségéről (563–564. II.) és arra az eredményre jut, hogy: „Es gibt eben keine ‚reinen‘ Überbauungsverhältnisse, es ist stets auch ein gewisser Einschlag von Überformung dabei. Und die Überhöhung der Determinationen scheint durchgehend von der Akt der letzteren zu sein.“ (564. I.)

függést talán „beépülési” és „ráépülési” kapcsolatnak is nevezhetnők. Spencernél ezzel szemben az egymásra következő létrétegek viszonya azonos-jellegű: az egyszerűbb és általánosabb alsó rétegek elemeiből összetevődés és speciálizálódás útján állandan elő a magasabb létformák, úgyhogy a folytonosan továbbhaladó komplikálódás jellemzi csupán a magasabb rétegeket. Hartmann szerint viszont a magasabb létrétegben mindig valami új törvényszerűségnek, egy „*kategoriális novum*”-nak is fel kell lépnie. Spencer monista világfelfogásában éppen ezért a nagy természetnek — a legmagasabb szellemi jelenségekre is kiterjedő — egységes birodalma, amely a maga egészében az okozatos természettörvények uralma alatt áll, szorosan összefogja a különböző létrendek tartományait, amelyeknek különállása elmosódik s törvényszerűségeiknek különbözősége is csupán az általános és a különös jellegű természeti törvény különbségévé halványul el. Nicolai Hartmann pluralista világképében ellenben erőteljesen kidomborodik a sok különböző létréteg különállása, „autonómiája”; a rétegeződés gondolata — „*der Schichtungsgedanke*” — az egység és az egyneműség gondolatával szemben élesen kihangsúlyozódik.¹³⁶ Az egyes létrétegek különböző törvényszerűségei nem oldódnak fel végső fokon általános természeti törvényekben s a létrétegek maguk sem olvadnak bele az egynemű jelenségekből álló természet nagy birodalmába. A természeti világ ebben a világképben a lelki jelenségekkel — közelebbről az állati tudattal — végetér, s ezentúl a *szellem* birodalma kezdődik. De azért mindennek ellenére Hartmann is ragaszkodik a világ *egységének* gondolatához is, úgyhogy pluralizmusát egy magasabb monizmus fogja át; csakhogy ez az egység szerinte nem az alkotó-részek azonos-ságát vagy egyneműségét jelenti, hanem ezeknek szoros kapcsolatát, vagyis az egység az összefüggések rendjének, a *rendszernek* egysége csupán.¹³⁷

¹³⁶ *Der Aufbau der realen Welt*, 195. 1.

¹³⁷ U. o., 199. 1.: „Die Welt entbehrt bei aller Mannigfaltigkeit und Heterogenität keineswegs der Einheitlichkeit. Sie hat die Einheit eines Systems, aber das System ist ein Schichtensystem. Der Aufbau der realen Welt ist ein Schichtenbau.“ U. o., 196. 1.: „Die Schichtendistanz... bedeutet eben nicht Geschiedenheit, sondern gerade Verschiedenheit in der Verbundenheit...“ U. o., 574–575. II. — E felfogást vesd össze Rickertnek a fenti 114. jegyzetben idézett kijelentéseivel.

Igaz, hogy Nicolai Hartmannt egy egész világ választja el Spencer naturalista monizmusától, mert hiszen Hartmann a német idealizmus és különösen *Hegel* filozófiájának légkörében él. Hegel azonban nem a természetnek, hanem a szellemnek mindent átölelő nagy birodalmáról beszél. Nagyon is érthető tehát, hogy Hartmann nem volt hajlandó arra, hogy Spencer mintájára a szellem birodalmát beolvassza a természeti jelenségek világába. De azért a szellem monizmusára felépített hegeli világképet sem fogadja el a maga egészében. Azok a szoros kapcsolatok, amelyek az újabb filozófiának fenomenológiai irányához fűzik, s az a törekvése, hogy a pozitív adottságoknak megfelelő kategória-tant fejtsen ki,¹³⁸ adják meg a magyarázatát talán annak, hogy a természeti valóságról szóló felfogása sokkal közelebb áll Spencerhez, mint Hegel természetfilozófiájához. Különben, amint láttuk, a természeti valóság egyáltalában csak nehezen erőszakolható bele a hegeli világképbe.¹³⁹

Spencer *naturalista* s Hegel *spiritualista* monizmusa, — vagyis e két monizmus dualizmusa — ha mindenkiből átveszünk egy részt a saját világképünkbe, egy olyan dualisztikus felfogás felé vezet, amely a természet világát, Spencer mintájára, a szaktudományok szemével vizsgálja, az ember társadalmi, történeti és kulturális életét ellenben a természeti realitástól gyökeresen különböző szellem megnyilatkozásának tartja. Ha ezenkívül a természeti világot a kanti „*mundus sensibilis*”-szel, — amely valóban nem jelentett mást, mint a természetet, — a szellem világát pedig a kanti „*mundus intelligibilis*”-szel hozzuk kapcsolatba, — aminthogy valóban vagy a szellem világát kell a kanti intelligibilis világba, vagy amint Rickert tette, az intelligibilis világot kell a jelentések és értékek szellemi világába helyezni, — akkor egy olyan világképet kapunk, amely határozott eltérést mutat Spencer vagy Hegel monizmusától a kanti dualizmus felé.

Nem állíthatom, hogy Nicolai Hartmann gondolkodása valóban ezt az utat követte. De akármilyen úton jutott is el

¹³⁸ „Eine phänomengerecht angelegte Kategorienlehre...” (*Der Aufbau der realen Welt*, 195. l.).

¹³⁹ V. ö. a fenti 22. jegyzettel.

a saját felfogásához, e felfogás filozófiatörténeti jelentőségét abban látom, hogy egy ilyen — Hegeltől Kant felé irányuló — elfordulással a kanti és hegeli filozófia szintézisének gondolatát szolgálja. Ha előbb Rickert legnagyobb érdemeként azt jelöltem meg, hogy sikerült neki újkantiánus létére a kanti filozófiát átfordítani arra a vágányra, amelyen Hegel világszemlélete szalad, akkor most Nicolai Hartmann legnagyobb érdeméül azt kell kiemelnem, hogy a hegeli filozófiából kiindulva megtalálta az utat a kanti filozófia felé. Ő maga mondja, hogy a kanti dualizmusnak, a fenomenális és noumenonális világ kettősségének, az az igazi jelentősége, hogy reámutat arra, hogy ez a világ, amelyben az ember él, és maga az ember is két olyan létrétegből áll, amelyek különböző törvényszerűségeket mutatnak; e létrétegek metafizikai aláfestése ellenben mellékes.¹⁴⁰ A létrétegek „*autonómiájának*“ gondolata — a Hartmann-féle „*Schichtungsgedanke*“ — tehát a kanti dualizmusból ered, vagy legalább is annak felel meg. És Hartmann a saját filozófiájának egyik leglényesebb tanítását éppen a létrétegek tanában, a rétegeződés gondolatának a világ-egység monista gondolatával szembeni erőteljes kidomborításában látja.¹⁴¹ Igaz, hogy Kant *dualizmusával* szemben N. Hartmann *pluralisztikus* felfogása a létrétegeknek egész sorát különbözteti meg. De ha az ő négy „fő rétegből“ az alsó hármat — amelyek együttevén valóban a „természet“ világát teszik ki, és ezt osztják fel csupán az anorganikus, az organikus és a lelki valóság tartományaira — a „pszichofizikai realitás“ létrétegévé foglaljuk össze s így állítjuk szembe a „szellemi lét“ felső rétegével, akkor tagadhatatlanul a kanti

¹⁴⁰ *Ethik*, 593. l.: „Die letztere (t. i. die Zweischichtigkeit der Welt) tritt bei Kant in Form eines Dualismus von Erscheinung und Ding an sich auf. Sie klingt durch im Doppelwesen des Menschen als Natur- und Vernunftwesen, im Gegensatz des empirischen und intelligiblen Charakters. Alle diese metaphysischen Bestimmungen sind der Sache unwesentlich. Wesentlich ist allein, dass überhaupt es zwei Schichten, zwei Gesetzmäßigkeiten, zwei Arten der Determination in der einen Welt gibt, in der Welt nämlich, in welcher der Mensch steht, und dass beide im Menschen selbst sich aufzeigen lassen.“

¹⁴¹ V. ö. *Der Aufbau der realen Welt*, 188—200. ll.

szenzibilis és intelligibilis világ dualizmusához erősen hasonló világgépet nyerünk.

Igaz az is, hogy Kant a szenzibilis (fenomenális) és intelligibilis (noumenonális) világ között nem ver hidat, s hogy ezzel szemben Hartmann szoros kapcsolatot létesít az egyes létrétegek között annak a Spencerre emlékeztető gondolatnak a segítségével, hogy a magasabb létrétegek az alsókon épülnek fel s ezek nélkül nem is állhatnak fenn.¹⁴² A létrétegek összefüggésének, a rendszer egységének ebben a gondolatában természetesen már a kanti dualizmust áthidaló és „feloldó” hegeli monizmus jelentkezik. Bár ez a létrétegek egymásra rakódásából előállott egység, nézetem szerint, valamivel közelebb áll az egyszerűbb és általánosabb elemekből összetevődő magasabbrendű létformák Spencer szerinti elgondolásához, mint Hegel dialektikus monizmusához.

A pszicho-fizikai realitás létrétegének és a szellemi létrétegnek szoros kapcsolata, az a gondolat, hogy az utóbbi az előbbin épül fel és a nélkül nem állhat meg, tulajdonképpen ugyanazt jelenti Hartmann filozófiájában, mint Rickertnek az a törekvése, hogy a kanti intelligibilis világot a tapasztalati világba belehelyezze s a tapasztalat másik nagy tartományával, a szenzibilis világgal kapcsolatba hozza.¹⁴³ Ez a Rickert és Hartmann filozófiájában egyaránt megtalálható, alapjában véve azonos gondolat mindkettőjükénél a kanti dualizmus és a hegeli monizmus szintézisét szolgálja. Csakhogy amíg Rickert a valóság és érték újkanti dualizmusából indul ki, s igyekszik ezt az értékes valóság, a kultúra fogalmában egységgé összefoglalni, addig Hartmann a valóság és érték azonosságát — az „*alles was ist, ist vernünftig*” elvét — valló hegeli monizmusból indul ki s törekszik arra, hogy a hegeli „objektív szellem”-nek megfelelő kultúra fogalmában a testi-lelki realitást a tőle „hordozott” szellemi rétegtől elválassza.

Mintthogy azonban Nicolai Hartmann szerint is szoros kapcsolatban marad egymással a kulturális valóság két alkotóeleme, a pszicho-fizikai realitás és a rajta nyugvó szellemi lét,

¹⁴² V. ö. *Der Aufbau der realen Welt*, 519. 1. (Dependenzgesetz).

¹⁴³ V. ö. a fenti 90. jegyzettel.

kétségtelen, hogy tulajdonképpen nem is különálló létrétegekre, hanem több vagy kevesebb létréteg egymásra-rakódását mutató létformák különálló tartományaira tagozza a világot.¹⁴⁴ Minthogy pedig a szellemi világ hordozójának, az embernek, egészen kivételes helyzetét a Mindenségben ő is elismeri,¹⁴⁵ megokolt lett volna, ha a szellemi létréteggel nem rendelkező létformákat a „természet” fogalmába foglalta volna össze s ezt állította volna szembe a szellemi létréteget is tartalmazó „kulturális valósággal”. Látjuk tehát, hogy amint Rickertnek saját felfogásához következesen a valóság és az érték dualizmusát a természet és a kultúra dualizmusával kellett volna felcserélnie, akként Nicolai Hartmann-nak is, saját felfogását következetesen továbbfejlesztve, a pszicho-fizikai realitás fogalmában összefoglalt alacsonyabb létrétegeket, mint „természetet” kellett volna szembeállítania azzal a „kulturával” amely a szellemi létréteget s ennek nélkülözhetetlen pszicho-fizikai hordozóját is magában foglalja. Tulajdonképpen ezt meg is teszi akkor, amikor az „ungeistiges Sein” és a „geistiges Sein” kettősségéről beszél, megjegyezve, hogy ez az utóbbi csakis pszicho-fizikai hordozójával együtt állhat fenn.¹⁴⁶

Hogy a *valóság és érték* dualizmusának, vagy a „nem-szellemi lét” és a „szellemi lét” dualizmusának, a *természet és a kultúra* dualizmusával való felcserélése mit jelent a szabad

¹⁴⁴ *Der Aufbau der realen Welt*, 515. l.: „Als dieser reale objektive Geist ist er eben doch stets getragen von ungeistigem Sein, nämlich von der ganzen Schichtung des niederen Seins. Er ist real nur, wo es reale Menschen gibt, deren geistiges Leben er ausmacht. Damit ist er auf das reale Bewusstsein rückbezogen... Da aber das reale Bewusstsein seinerseits nicht ohne den organisch lebendigen Träger besteht, und der Organismus wiederum nicht ohne das tragende physisch-materielle Sein, so ist notwendigerweise die ganze Stufenfolge niederer Kategorien im geistigen Sein und seinen Kategorien bereits vorausgesetzt... Nicht das ist das Wichtige in diesem Verhältnis, dass man die ganzen Gebilde höherer Ordnung an die Stelle der Schichten setzen... kann, sondern dass ein Bedingungsverhältnis zwischen den Seinsschichten besteht, welches das ganze Dasein der höheren von dem der niederen abhängig macht.” (A számomra legfontosabb rész aláhúzása tőlem származik.)

¹⁴⁵ *Das Problem des geistigen Seins*, 138. l.: „Das gibt dem Menschen eine ganz einzigartige Stellung in der realen Welt.”

¹⁴⁶ V. ö. a fenti 144. jegyzetben foglalt idézettel.

akarat kérdésének megoldásában, nem kell most fejtegetnem, mert hiszen részletesen foglalkoztam ezzel a kérdéssel Rickert felfogásának ismertetése közben. Elég azért, ha itt csupán azt az ott már kifejtett tételt szögezem le újból, hogy aki a természet és a kultúra említett dualizmusából indul ki, a kultúrát magát is egy a természeti világból származó pszicho-fizikai lét-rétegből és egy ezzel szoros összefüggésben álló szellemi lét-rétegből összetett magasabb rendű egységként fogja fel és az értelmes emberi akaratot a kultúra részének tekintti, annak a szabad akarat kérdésében az ebben az értekezésemben elfogalathoz hasonló álláspontra kell jutnia. Nicolai Hartmannra vonatkozólag is sikerült volna ekként bizonyítanom azt, hogy nem kerültem ellentétbe filozófiájának azokkal az alapfogadatokkal, amelyeket kiindulópontomul elfogadtam.

Ezek után áttérhetek arra, hogy bemutassam Nicolai Hartmann álláspontját az akarat szabadságának kérdésében és kinyomozzam azt, hogy mikor tér el azoktól az alapfogadatoktól, amelyeket követve a szabad akarat kérdésében az enyémhez hasonló álláspontra kellett volna jutnia, s különösen, hogy milyen gondolatok térítették őt el eredeti kiindulópontjától és vezették az enyémmel szöges ellentétben álló álláspontjához.

Ezt kutató, részletekbe menő kritikai elemzéseim eredményét rövidrefogva előrebocsátom. Ha Rickert következtetlenségét abban találtam, hogy megtette ugyan a Kanttól Hegel felé vezető lépést, de azután visszatért az eredeti Kanthoz, akkor Nicolai Hartmann következtetlenségét meg abban látom, hogy megtette ugyan a Hegeltől Kant felé vezető lépést, de azután bizonyos mértékben visszatért az eredeti Hegelhez. A kanti dualizmusnak megfelelően éles különbséget tesz reális *valóság* és ideális *érték*, valamint a *lelki* aktus és a *szellem* között. De azután hegeli gondolatokat követve a *szellemet* reális *valóság* gyanánt fogja fel. Az időbeli *reális szellem*, — amelyben lelki és szellemi lét keveredik össze — az a lidérefény, amely Hartmann filozófiáját eredeti irányától eltéríti, számos ellentmondás útvesztőjébe csalja s a szabad akarat kérdésében elfogalt álláspontjához — az *irracionális* szabadság gondolatához — elvezeti. Legyen szabad ezt a következőkben bővebben is kifejtenem.

Hartmann a hegeli „szellemet“, amely egy időtlen Absolutumnak időbeli megnyilatkozása, s így valóság és érték eredeti egysége volt, nemcsak metafizikai szubsztancia-jellegétől fosztja meg, hanem — a valóság és az érték dualizmusának megfelelően — alkotó-elemeire is szétbontja, élesen megkülönböztetve a testi-lelki valóságot, és különösen az időben lefolyó lelki aktust, attól a szellemi létezőtől, amelyet az „hordoz“. Ez a szellemi létező azonban, ha valóban elválasztom minden időbeli lelki történéstől, nem jelenthet egyebet, mint azokat az időtlen szellemi tartalmakat, amelyeket Rickert, aki ezt az elválasztást szintén végrehajtotta, „jelentéseknek“ és értékeknek nevez. Az időbeli valóság és az időtlen érték eredeti egységeként jelentkező hegeli „szellemnek“ ez a szétbontása felelne meg a valóság és az érték kanti dualizmusának.¹⁴⁷ Ez volna tehát az a lépés, amelyet Hartmann Hegeltől Kant felé tesz. Ezt a lépést azonban valójában csak félig teszi meg: szigorúan leválasztja ugyan a szellemi létezőt a lelki valóságról és elismeri azt is, hogy a szellemnek van időtlen „tartalma“, de azután kijelenti, hogy van neki időbeli reális oldala is („Aktseite“). Ezzel természetesen a leglényegesebb kérdésben visszatért az eredeti Hegelhez: az időtlen és mégis időbeli szellem, a változatlan változó gondolatához.

A továbbiakban azt, hogy a szellemnek időtlen tartalma is van, általában figyelmen kívül hagyja s a szellemi létréteget, a maga egészében, az *időbeli reális lét* birodalmába utalja. A szellem időtlen tartalmáról meg azt tanítja, hogy ez nem maga a szellem, hanem annak csak tárgya, s mint ilyen az értékek

¹⁴⁷ Ez megszüntetné azt az ellentmondást is, amely előáll akkor, ha a hegeli szellemet metafizikai szubsztancia-jellegétől megfosztom és mégis valóság és érték egységének, vagyis időbelinek és egyben időtlennek is tekintem. Ez az ellentmondás élesen kiütözközik *Julius Binder* új-hegeli jogfilozófiájából, amely a jogon az empirikus jogot érti és mégis azt tanítja, hogy: „Das Recht ist relativ und absolut zugleich, eben weil es Verwirklichung und d. h. Wirklichwerdung des Absoluten, nämlich des Geistes ist...“ (*Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1935, 158. l., 5. jegyz.) Ez az ellentmondás is csak úgy szüntethető meg, ha a jogszabály időtlen értelmét tényleges érvényesülésének időbeli faktumától, pozitívitásától, elválasztjuk.

és érvényességek körébe, vagyis a pusztán ideális létezés szférájába esik. Ezzel azonban újból, — éspedig ezúttal már egészen határozottan — a kanti dualizmus terére lépett, mert hiszen a szellemi létréteget is magában rejtő reális valóság világával az ideális létezés világát állította szembe, amelyhez az értékek szférája is tartozik; de természetesen messze eltávolodott a szellem hegeli monizmusától, mert hiszen Hartmann reális „szellemi létrétege“ csupán egy emelet a reális valóság épületében, amely felett ott „lebeg“ egy *transzcendens érték-világ*, sok hasonlóságot mutatva Kant „*mundus intelligibilis*éhez“.

Az a gondolat, amely Hartmannat eredeti kiindulópontjától eltérítette, a szellemnek időben változó *reális* létréteg gyanánt való felfogása. Alább megpróbálom bizonyítani azt, hogy ez a gondolat nem egyéb, mint a szellemi létnek a lelki valósággal való összezavarása.¹⁴⁸ Ellentétben van tehát Hartmann eredeti kiindulópontjával, a „rétegeződés“ gondolatával (*Schichtungsgedanke*), amely a szellemi létrétegnek a lelki létrétegtől való pontos elválasztását követeli meg. Mielőtt azonban kimutatnám azt, hogy Hartmann a szellemi létben, amikor az értékkel, az ideális léttel, állítja szembe, mindig lelki valóságot ért, amikor pedig a lelki valósággal állítja szembe, mindig a szellemi tartalmak ideális létszféráját érti, elfogadom a kritika alapjául az időbeli reális szellemi létnek azt az elgondolását, amelyet az előbb elmondottak szerint Hartmann képvisel.

Kérdezem, mit érthetünk józanul ezen az időbeli reális szellemen? Időbeli lelki folyamatokat, amelyeket belső tapasztalás segítségével megismerhetnénk, nyilvánvalóan nem. De időtlen szellemi tartalmakat sem, amelyeket „megértés“ segítségével ismerhetnénk meg, mert ezek szerzőnk szerint csupán a szellem „tárgyai“, s mint ilyenek az ideális lét világába tartoznak.¹⁴⁹ A reális szellemi lét tehát a lelki lét és az ideális

¹⁴⁸ Szó volt erről már a fenti 42. jegyzetben is.

¹⁴⁹ *Das Problem des geistigen Seins*, 51. l.: „Diese Auffassung ist es..., die den Geist der Vergänglichkeit enthebt, ihn vom Werden und vom Prozess ausnimmt, ihn als ewigen, identischen verstehen will. Dafür pflegt man sich auf die nachweislich bestehende Überzeitlichkeit der geistigen Gehalte zu berufen, dessen also, was in Wahrheit nicht er, son-

lét közötti ismeretlen valami. Sőt nemcsak ismeretlen, hanem elvileg megismerhetetlen is: az, amit Hartmann *transzintelligibilisnek* vagy gnozeologiai szempontból *irracionalisnak* nevez. Mert hiszen amíg a lelki folyamatokról belső érzékünk útján, a szellemi tartalmakról pedig a megértés segítségével ismereteket szerezhethünk, addig a kettő közötti rejtélyes szellemi valóságról minden ismeretünk hiányzik. Nicolai Hartmann ismeretelméletében — amely e ponton hasznosan kiegészíthetné lételméletét — ugyancsak nem találtam semmiféle utalást egy olyan harmadik ismeretforrásra, amelyből a reális szellemről szóló ismereteinket meríthetnők. Ismeretelméletének tanítása szerint a reális valóság megismerésének egyik nélkülözhetetlen forrása az *érzéklelet*.¹⁵⁰ Az érzékletről szóló fejtegetéseiben azonban mindig csak a pszicho-fizikai realitásról beszél és sehol sem említ egy olyan érzéket, amely a pszicho-fizikai realitáson felüli szellemi realitás megismeréséhez elvezethetne.

Az elmondottak alapján nyilvánvaló a hasonlóság Hartmann *reális szellemi létrétege* és a Rickert-féle *profizikai lét* között. A reális szellemi lét, ha az mind a lelki, mind az ideális léttől valóban különbözik, nem lehet más, mint egy *megismerés-előtti lét*, vagyis egy elvileg megismerhetetlen, irracionális összekötő a lelki valóság és az értékek ideális világa között. Valami olyasmi, mint az embernek, mint pszicho-fizikai lénynak, irracionális *metafizikai* és *metapszichikai* „mélyrétege”, amely Hartmann ismeretelméleti tanítása szerint a testet és a lelket, mint mögöttük álló, megfoghatatlan, harmadik ontológiai réteg, egybeköti, minthogy a testi és lelki rétegek szerinte nem egyebek, mint e mélyrétegnek megismerésiink számára

dern sein Gegenstand ist: des Mathematischen, des Logischen, der Werte und Gültigkeiten, des Allgemeinen, der Wesenheiten und Gesetze.“ A szellem „tárgyaiként” tehát ideális létezőket sorol itt fel, mégpedig éppen azokat a fő fajtákat az ideális létnek, amelyekkel „Zur Grundlegung der Ontologie” című művében az ideális lét birodalmának áttekintésekor (242–322. ll.) külön-külön részletesen foglalkozik.

¹⁵⁰ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. kiadás, Berlin—Leipzig, 1925, 390–391. ll.: „In aller Erkenntnis wirklicher Gegenstände ist daher die *Gegebenheit des Wirklichen als solchen Sache der Sinne*... Sinneszeugnis ist die gebende Instanz der eigentlichen, vollen Wirklichkeit.“

hozzáférhető felszínes megnyilatkozásai.¹⁵¹ A pszicho-fizikai problémának e „mélyréteg” segítségével való megoldása sokban hasonlít e probléma Rickert-féle megoldásához.¹⁵² Ha pedig valóban a test és a lélek ekként felfogott kapcsolatának mintájára képelem el a lelki valóság és az ideális lét kapcsolatát is, s a metafizikai s metapszichikai „mélyréteg” analógiájára a reális szellemi létet sem tekintem egyébnek, mint egy elvileg megismerhetetlen, irracionális metapszichikai s transzideális „mélyrétegnek”, s ha hozzá még ezt a „mélyréteget” a „metafizikai s metapszichikai mélyréteggel” azonosítom, — aminek, minthogy a megismerhetetlen körüli spekulációról van szó, nincs akadálya, — akkor még nyilvánvalóbb lesz a Hartmann-féle *reális szellemi létnek* a Rickert-féle *profizikai lét*tel, de a Rickert-féle *metafizikai lét*tel való hasonlósága is. Nyilvánvaló lesz az is, hogy ebben az „irracionális mélyrétegben” a Kant-féle „*Ding an sich*” gondolata támad fel, s hogy Hartmann összes létrétegei nem ontológiai, hanem csupán gnozeológiai jelenségek, a megismerhetetlen „mélyrétegnek” megismerésünk számára „adott” megjelenési formái. Kétségtelen, hogy ezek a következtetések nem nagyon illenek bele az ismeretelméleti realizmus felfogásába, s Hartmann tartózkodott is attól, hogy levonja őket.¹⁵³

¹⁵¹ U. o., 378. l.: „Denn da die Einheit ontologisch nicht zu leugnen, aber weder physiologisch noch psychologisch zu erfassen ist, so wird sie wohl als eine rein ontische, von allem Erfasstwerden unabhängige aufzufassen sein, als eine solche, die zugleich metaphysisch und metapsychisch ist, kurz als eine *irrationale Tiefenschicht des psychophysischen Wesens*. Dann aber stehen jene beiden Gebiete, das Physiologische und das Psychologische, als seine Teilgebiete, oder richtiger seine Randgebiete da und sind eben dadurch verknüpft miteinander und zugleich geschieden voneinander. Das einheitliche Wesen des psychophysischen Prozesses liegt dann in dieser ontologischen Tiefenschicht; er ist ein ontisch realer, irrationaler Prozess, der an sich weder physisch noch psychisch ist, sondern in beiden nur seine dem Bewusstsein zugekehrten Oberflächenschichten hat. Seine Determinationsweise kann deswegen auch keine kausale sein, sie muss in irgendeinem Sinne *transkausal* sein...“.

¹⁵² a V. ö. Rickert, *System der Philosophie*, 201–202. ll. (Idézve a fenti 93. jegyzetben).

¹⁵³ Hartmann nagyon szépen fejti ki azt, hogy tartózkodni kell minden spekulatív metafizikától. Hegelre vonatkozólag az a nézete, hogy ki kell emelni és meg kell menteni tanításaiból azt, ami „das Über-

Ennek az irracionális „mélyrétegnek“ a gondolata azonban mégis nagyon alkalmas arra, hogy Hartmann felfogását a szabad akaratról, s azt a nagy szerepet, amelyet ebben az irracionális tényező játszik, megmagyarázza. Szerinte ugyanis az akarat szabadságának forrása „a személy irracionális magjából“ fakad.¹⁵³ Ennek rokonsága az ember „irracionális mélyrétegével“ pedig első pillanatra nyilvánvaló. S ha az akarat végső gyökere valóban a személy „irracionális magjában“ rejlik, akkor nagyon érthető az is, hogy Hartmann az akarat szabadságán kétirányú szabadságot ért: szabadságot nemcsak az okozatos törvénnyel, de szabadságot az erkölcsi törvénnyel szemben is; ha ugyanis az ember csak az okozatosság kényszerétől volna szabad, de az értékektől nem, ha nem választhatna szabadon jó és rossz között, akkor szerinte egyáltalán nem volna szabad.¹⁵⁴ Bár ezt a kétirányú szabadságot az irracioná-

geschichtliche in der geschichtlichen Masse der Hegelschen Philosophie“, s ez szerinte csak úgy lehetséges „wenn man die Substanzmetaphysik beiseite lässt“, amiért is szükséges „die Substanzmetaphysik blosszulegen“. (*Das Problem des geistigen Seins*, 171–172. ll.). Kantra vonatkozólag pedig azt mondja, hogy ugyancsak kiküszöbölendő „die idealistisch-metaphysische Belastung (der Kantischen Freiheitslehre)“. (*Ethik*, 595. l.) Ennek ellenére az „irracionális mélyréteg“ gondolatával maga is e kiküszöbölendő spekulációk terére lép.

¹⁵³ V. ö. *Das Problem des geistigen Seins*, 140. l.: „Die sittliche Freiheit... ist ein tiefes metaphysisches Rätsel... Seine (t. i. des Menschen) Freiheit, als Macht der Entscheidung verstanden, ist der irrationale Kern der Person als solcher“. *Ethik*, 666. l.: „Was diese Grundbedingung (t. i. des sittlichen Seins in mir) ist, lässt sich so wenig angeben wie die kategoriale Struktur der Freiheit selbst. Beides ist tief verborgen, ein metaphysischer Wesenskern der Person. Man kommt seinem Charakter vielleicht einen Schritt näher, wenn man es als *das ethische Grundkönnen der Person* zu verstehen sucht“. U. o. 696. l.: „Man müsste dazu (t. i. um einzusehen, wie persönliche Freiheit möglich ist), das metaphysische Wesen der Person bis auf seinen Grund durchschauen können“. U. o. 698. l.

¹⁵⁴ *Ethik*, 626–627. l.: „Darauf kommt es an, dass die Freiheit, nicht nur dem Naturgesetz gegenüber, sondern auch dem Sollensprinzip gegenüber bestehe“. U. o. 669. l.: „...so ist es verständlich, wie sich der ‚Freiheit unter dem Gesetz‘ noch eine zweite Freiheit, eine ‚Freiheit über dem Gesetz‘, überordnet“. Kanttal szemben, aki a „Freiheit unter dem Gesetz“ álláspontját képviseli, a skolasztika domborítja ki a „Freiheit über dem Gesetz“ gondolatát, amikor azt tanítja, hogy az ember Istennel

lis tényező segítségül hívása nélkül is bizonyítani lehetne, mégis kétségtelen, hogy legegyszerűbb bizonyítása az, ha a személy irracionális magjának tekintem az akaratot, mert hiszen az irracionális akarat, már fogalmánál fogva, a megismerhetetlen régiójába nyúlik le s így ki van véve a megismerhető világ minden tartományának törvényei alól: nemcsak a reális valóság okozatos törvényével, de az ideális érték-világ törvényeivel szemben is szabad. Hartmann a kétirányú szabadságot valóban könnyen bizonyíthatja azzal, hogy az emberi akaratot meghatározó oktörvény és erkölcsi törvény mellett még egy harmadik törvényt is felvesz, a *személy saját törvényszerűségét*, s ezt a *személy irracionális magjában* találja meg.¹⁵⁵

Hogy ezt az irracionális személyi determinánst olyan reális erőként fogja fel, amely a választott értéket megvalósítani, s így az ideális értéknek reális hatást kölcsönözni képes, az természetesen ellentmondás.¹⁵⁶ Mert hiszen ahhoz, hogy reális

s az erkölcsi törvénnyel szemben is szabad: választhat jó és rossz között. Ezért Hartmann a saját felfogását e két álláspont szintézisének tekinti: „Erst in der Synthese des scholastischen und des Kantischen Problems lässt sich der volle Gehalt der Freiheitsidee... gewinnen“. (U. o. 630. l.)

¹⁵⁵ *Ethik*, 693. l.: „Die Bindung der Person an eine Reihe ihr äußerer Bedingungen kann sie nicht unfrei machen. Die Freiheit an ihr bedeutet überhaupt nur, dass neben aller Determination durch Kategorien und Werte noch eine Dritte da ist, eine der Person selbst eigentümliche Determination“. U. o., 703. l.: „Die Person muss neben der Naturdetermination und der Sollensdetermination noch eine dritte, beiden heterogene Determinante in sich tragen“. U. o. 698. l.: „Das Prinzip der Person...sofern es seine eigene Determinante mit in die Wagschale wirft, kennen wir nicht. Und... (es) besteht auch keine Aussicht, es...kennen zu lernen. Wir müssen mit ihm als einem nicht weiter zurückführbaren Irrationalen rechnen“. V. ö. u. o., 729–730. ll.

¹⁵⁶ Az embernek az értékekkel szemben való szabadsága Hartmann szerint abban áll, hogy irracionális személyi determinánsának irányítását követve az érték mellett, vagy ellene foglal állást, hogy „nem oldja meg“, de hatalmi szóval „eldönti“ az érték-konfliktusokat: „Der Wertkonflikt kann nicht aus der Werttafel heraus, also auch nicht auf Grund des Wertgefühls gelöst werden. Das heisst aber, er kann überhaupt nicht gelöst werden — wenigstens nicht für den Blick des Menschen, der die höchsten Synthesen schwerlich erfasst. Aber deswegen kann er doch gegebenenfalls entschieden werden — durch einen Machtspruch, durch Initiative... Der Mensch muss sie von Schritt zu Schritt im Leben entscheiden, ohne

legyen, érzékelhetőnek kellene lennie, ekkor azonban nem volna irracionális. Ellentmondás az is, hogy erről a reális hatásokat kifejtő irracionális személyes tényezőről azt is állítja szerzőnk, hogy az ideális értékek *teleologikus* módján determinál. De amíg az értékek teleológiája pusztán ideális — az akarat számára követendő célokat tűznek ki, de követeléseik keresztülvitelére nincsen reális erejük, — addig az irracionális akarat önmeghatározása szerinte *reális teleológia*, — az egyedüli reális teleológia, amelyet ismerünk, — s így megvan az ereje és a hatalma ahhoz, hogy meghatározott célok megvalósítására latba vesse a reális személyt.¹⁵⁷ Ha ekként az irracionális

sie lösen zu können ... Die Macht aber, die darin (t. i. in den Entscheidungen) den Machtspruch spricht, muss offenbar eine reale sein; denn sie ist real bestimmend im realen Wollen und Verhalten der realen Person". (*Ethik*, 695. l.) A kauzális determinánssal szemben tehát adott esetben az erkölcsi és a személyi determináns együttműködhetik; s így mint egyetlen *nem-kauzális* determináns tűnhet fel, bár maga is összetett természetű ilyenkor, egy ideális erkölcsi és egy reális személyi komponensből áll: „Die ausserkausale Determinante erweist sich als eine komplexe. In ihr ist eine ideale Sollenskomponente und neben dieser noch eine reale autonome Wollenskomponente. Und erst mit Hilfe der letzteren wird die erstere ... ein determinierendes Prinzip neben dem Naturgesetz". (U. o. 706. l.) Továbbá: „Ob teleologische Determination des Willens durch Werte zustandekommt oder nicht, ist ... allemal erst eine Frage der persönlichen Willensentscheidung selbst. Die Sollenstendenz als solche genügt gar nicht, den Willen zu determinieren. Dazu muss immer noch ein zweiter Faktor hinzukommen. Und dieser eben liegt in der realen Person. Er allein ist es, der den Namen *persönlicher Freiheit* verdient. Er besteht in der *Fähigkeit der Person, den Wert erst zu ihrer Determinante zu machen* ... bzw. nicht zu machen, sich für ihn einzusetzen oder nicht". (U. o. 700. l.)

¹⁵⁷ *Ethik*, 720–721. ll.: „... das Wie der Determination in der persönlichen Selbstbestimmung ... ist finale Determination. Dass es eine Teleologie des Willens gibt — die einzige reale Teleologie, die wir mit Sicherheit kennen —, war bereits in der Kategorialanalyse von Wert und Sollen einleuchtend geworden ... Werte zeigen wohl die Tendenz zu teleologischer Determination, aber sie determinieren von sich aus nicht wirklich; sie *fordern* wohl gewisse Zielrichtungen des Willens, aber sie haben nicht die Macht, sie durchzusetzen. Der *Wille* dagegen — wenn man von den Grenzen äusserer Ausführbarkeit absieht — hat wohl die *Macht*, sich für bestimmte Ziele einzusetzen. Er also ist gerade derjenigen Teleologie mächtig, deren die Werte nicht mächtig sind. Insofern ist mit der Teleologie des Willens in der Tat eine Eigenart seiner Determinationsweise angegeben, die er mit keiner der beiden anderen Determinationen teilt“.

személyi determináns működésének módját megismerhetőnek tartja is szerzőnk, magát azt a rejtélyes irracionális valamit a személyben, amelyből a szabadságot jelentő determináció kiindul, nem tartja megismerhetőnek.¹⁵⁸ Nem hiszem azonban, hogy az irracionálishoz való ezzel a visszafordulással az előbb említett ellentmondások megszüntethetők volnának. Mert hiszen valamely determináló elv lényege éppen működésének módjában van; s az, hogy valamely irracionális elv racionálisan megismerhető működést fejt ki, nem lesz érthetőbb azáltal, ha neki nemcsak okozatos hatást, hanem egyben az értékek iránti fogékonyságot is — vagyis „reális teleológiát” — tulajdonítunk.

Az elmondottakból kiviláglik azonban, hogy az akarat szabadságának Hartmann-szerinti forrása, — a személy irracionális magja, — nem az, aminek eredetileg látszott. Irracionális volta azt jelentette volna, hogy sem nem reális valóság, sem nem ideális érték, s most kiderült, hogy részben mind a kettő: reálisan ható és értékek iránt fogékony valami, vagyis összekötő kapocs a pszicho-fizikai realitás és az ideális érték-világ között. Úgy látszik, mintha újkantiánus módra Hartmann is áthidalhatatlan szakadékot találna a természeti valóság és az érték között, s e szakadék áthidalásához volna szüksége az ember rejtélyes metafizikai „potenciájára”, akár csak Rickertnek a „profizikai alanyra”.¹⁵⁹ Kettőjük álláspont-

¹⁵⁸ U. o., 721—722. II.: „Diese Teleologie (t. i. des Willens) ist schliesslich nur die allgemeine Art der ‚positiven Freiheit‘, sich zu determinieren; sie ist aber *nicht* das Determinierende selbst, von dem diese Determination ausgeht. Sie ist *nicht* das Prinzip, sondern nur die kategoriale Form oder Gesetzmäßigkeit seiner Auswirkung. Hier aber, in der metaphysischen Zentralfrage, ist nach dem Prinzip der Selbstbestimmung als solchem gefragt, nach dem ‚Grundkönnen‘ der Person den Werten gegenüber, nach ihrer geheimnisvollen, ihr vor allen anderen realen Wesen gegebenen ‚Potenz‘... Die Frage ist unlösbar. ... Sie steht auf einer Linie mit der Frage nach dem Weltursprung; ja, sie ist recht eigentlich eine dieser gleichwertige, parallel gerichtete Ursprungsfrage: die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Seins überhaupt. ... Über beiden Ursprüngen liegt der gleiche Schleier des metaphysischen Rätsels, die gleiche unaufhebbare Irrationalität“.

¹⁵⁹ Az előbbi jegyzetben idézett fejtegetéseivel kapcsolatban mondja: „Wie das sittliche Sein neben dem Natursein autonom besteht, sich über

jának hasonlósága az akarat szabadságának kérdésében azonban a Hartmann-félé „irracionális személyi determinánsnak“ és a Rickert-félé „profizikai alanynak“ hasonlóságán is túlterjed. Mert amint Rickert a profizikai világon kívül fekvő empirikus emberi akaratot a maga egészében szigorúan determinálnak tartja, akként Hartmann is csupán „a személy irracionális magjában“ fedez fel szabadságot, egyébként pedig az akaratot a maga egészében determinálnak tekinti.¹⁶⁰ E ponton tűnik ki a legvilágosabban mindkettőjük felfogásának rokonsága *Planck* ismertetett álláspontjával is. Amint *Planck* az akarat szabadságát a lélek tudatalatti mélységeibe száműzte s a tudatos akaratot, vagyis mindazt, ami az akaratból megismerhető és kiszámítható, a maga egészében okozatosan meghatározottnak vette, akként száműzi *Rickert* is, meg *Hartmann* is a szabad akaratot a megismerhető világból a profizikai vagy irracionális szférákba és tekinti az akaratot, annyiban, amennyiben ezen a szférán túl van, szigorúan determinálnak.

Ennek a felfogásnak az volna a logikus konzekvenciája, hogy az akaratból mindazt, amit belőle megismerhetünk, tehát a tapasztalatban adott reális emberi akaratot is, — melynek szabadsága pedig egyedül érdekel bennünket — a maga egészében determinálnak minősítsük. Ezt a logikus következtetést ilyen szigorúan azonban kettőjük közül egyik sem vonja le. *Rickert* elvileg elismeri ugyan, hogy az empirikus akarat tel-

ihm erhebend, so steht sein Ursprung im Wesen der Person autonom neben dessen Ursprung“. (*Ethik*, 721. l.)

¹⁶⁰ *Ethik*, 729–730. ll.: „Gerade die Phänomene zeigen, dass menschlicher Wille kein absolut freier ist. Auch das psychologische Wissen um die allseitige Bedingtheit und Abhängigkeit zählt schliesslich mit zum Bestand der Phänomene. Diese Abhängigkeit geht bekanntlich so weit, dass Freiheit mitten in ihr nur noch wie ein Wunder erscheint... Bewiese die Theorie einen absolut freien Willen, so bewiese sie etwas falsches... Was einzig dem Phänomen entspricht, ist eben dieses: inmitten der vielen heteronomen Determinanten des Willens ist eine autonome, und die genügt als Grundlage der Selbstbestimmung, der Zurechnung, Verantwortung und Schuld, genügt auch für die Trägerschaft sittlicher Werte und Unwerte.“ — U. o. 682. l.: „Der empirische Wille ist immer mitbestimmt durch die äussere und innere Situation, mit allen Kausalmomenten, die zu ihr gehören.“

jesen az okozatos törvény uralma alatt áll, de azután, amint láttuk, mégis arról beszél, hogy az embernek „valamiféle módon részesülnie kell” a profizikai alany szabadságában.¹⁶¹ Hartmann ezzel szemben erősen hangsúlyozza, hogy a reális emberi akarat szabad.¹⁶² És teheti ezt azért, mert az irracionális szabadság működési módjának, reális teleológiájának, olyan feltétlen hatalmat biztosít a reális emberi akarat felett, hogy ennek alapján logikusan a reális emberi akarat abszolút szabadságának álláspontjára kellene helyezkednie.

Mert hogyan is áll a determináltság kérdése? Bár szerzőnk helyenként „sok” heterogén determinációról beszél, mégis az az alapfelfogása, hogy az ember két determináció alatt áll: az okozatos és az erkölcsi alatt.¹⁶³ E kettőhöz járul a szabadságot jelentő irracionális, személyes determináció. Ez az utóbbi az értékek erkölcsi determinációjával szemben tökéletesen szabad; sőt az értékek nem is bírnak determináló hatással az akaratra, ha a személyi determináns nem áll melléjük. Az okozatos determinációról pedig kimutatta, hogy ez jórészt nem kauzális, hanem alacsonyabb rendű értékekből kiinduló determináció; tehát nyilván ez is jórészt csupán akkor bírna determináló

¹⁶¹ *Grundprobleme der Philosophie*, 152., 205. ll. (L. a fenti 126. jegyz.)

¹⁶² *Ethik*, 695. l.: „Der reale Wille der realen Person also muss — wenigstens den in Konflikt stehenden Werten gegenüber — ‚frei‘ sein.“ A kauzalitással szemben viszont csupán a „külső keresztülvihetőség” a határ: „Der Wille dagegen — wenn man von den Grenzen äusserer Ausführbarkeit absieht — hat wohl die Macht, sich für bestimmte Ziele einzusetzen.“ (U. o., 721. l., idézve a fenti 157. jegyz.) A kauzális determináció és az erkölcsi determináció összeütközéseiről pedig kimutatja, hogy ezek tulajdonképpen alacsonyabb értékeknek magasabbrendűekkel való összeütközései: „... der Gegensatz von Sein und Sollen — oder Naturdetermination und Wertdetermination — (ist) nur ein untergeordneter... Der sittliche Konflikt ist nicht onto-ethischer Natur, sondern intra-ethischer: das, was das Wollen von seinem Sollen ablenkt ist selbst ein Sollen.“ (U. o., 684. l.; l. a fenti 60. jegyz.)

¹⁶³ U. o., 610. l., idézve a fenti 51. jegyzetben. — V. ö. *Der Aufbau der realen Welt*, 558. l.: „Der Kausalnexus aber gehört nicht zu denjenigen Kategorien, die an der psychophysischen Grenzscheide abbrechen... Es gibt auch psychische Kausalität, gibt eine Kausalität der Einflüsse und Beweggründe im moralischen Leben... U. o. 562. l.

hatással az akaratra, ha a személyi determináns „hatalmi döntéssel” melléje áll.¹⁶⁴ A személyi determináns viszont olyan feltétlen determináló hatással volna a reális akaratra, hogy ezt teljesen meghatározná „a külső keresztülvihetőség határain belül”. Az okozatos determináció tehát csupán a külső realitás ellenállásának képében jelentkeznék, ami azonban már tulajdonképpen nem az akarat determinációjának, hanem az akarat külső megvalósításának kérdése. Ekként azonban a reális emberi akaratnak valójában egyetlen meghatározója volna: a személy irracionális „magja”, vagy „potenciája”. A semmitől megnemkötött, tökéletesen szabad irracionális magtól mozgott reális akarat ekként maga is tökéletesen szabad volna: *liberum arbitrium indifferentiae*. Erről pedig éppen Hartmann mutatta ki, hogy nem is akarat.¹⁶⁵ És ugyancsak Hartmann állapította meg, hogy a reális emberi akarat a fenomenológiai adottságok szerint igen nagy mértékben *nem* szabad, és vonta le ebből azt a következtetést, hogy az a teória, amely ezzel a fenomenológiai adottsággal ellentétbe jut, hibás. Nézetem szerint azonban éppoly hibás az az elmélet is, amelyből a magyarázandó „jelenség” adottságaival ellenkező *következtetések* vonhatók le.

Az irracionális tényezőnek segítségül hívása nem alkalmas, nézetem szerint, filozófiai problémák megoldására. Az irracionális — a Hartmann-féle transzintelligibilis értelmében — mindig a tudás határát jelenti s arra inti gondolkodásunkat, hogy álljon meg ennél a határnál s ne igyekezzék az irracionális fogalmában rejlő sötétiséggel vetíteni fényt a még meg nem oldott, vagy egyáltalában megoldhatatlan problémák homályába.

És mégis, a szabad akarat problémájának megoldására irányuló kísérleteknél minduntalan felmerül az *irrationalitás* gondolata. Benne van ez a *liberum arbitrium indifferentiae* fogalmában éppúgy, mint *Kant* szabadság-tanában, amelyből pedig nemesak az újkantiánus *Rickert* indul ki, hanem a he-

¹⁶⁴ *Ethik*, 684. l., idézve a fenti 162. jegyzetben.

¹⁶⁵ U. o., 586. l., idézve a fenti 14. jegyzetben.

geliánus *Nicolai Hartmann* is.¹⁶⁶ Kant a szabadságot az intelligibilis világban helyezte el, amely azonban elvileg megismerhetetlen, vagyis irracionális, Hartmann kifejezésével élve: *transzintelligibilis*. Igaz, hogy Kant az intelligibilis világot egyben a magasabb szellemi törvényszerűségek hazájának tekintette s e törvényszerűségeket az ész segítségével felismerhetőnek vélte. Ezzel megszüntette azt az irracionális sötétséget, amely eredetileg erre az intelligibilis világra borult.

Logikusan vonta le ennek konzekvenciáját Rickert akkor, amikor az intelligibilis világot, mint a megérthető jelentések birodalmát, az érzékelhető pszicho-fizikai valóság mellé, magába a megismerhető tapasztalati világba helyezte bele. Rickert csak annyiban nem volt következetes, hogy nem vette figyelembe, hogy Kant számára az akarat szabadsága „*Freiheit unter dem Gesetz*” volt, amiből nyilvánvaló, hogy Kant a szabadságot nem az intelligibilis világ irracionális sötétségében, hanem a megismerhetetlenség homályából kiemelkedő ész-elvekben, vagyis az ész világosságában találta meg. Ez a felfogás teljesen megfelel annak az álláspontnak, amelyet ez az értekezésem képvisel. Rickert ellenben az irracionalitásától megfosztott intelligibilis világ helyére — amelyben a szabadságot logikusan keresnie kellett volna — oda állít egy elvileg megismerhetetlen másik szférát, a *profizikai világot* s a szabadságot, elég következtetlenül, ebben helyezi el. Igaz, hogy ez a profizikai világ sem egészen irracionális, mert ismeretelméleti jellegű: a megismerés mellőzhetetlen logikai előfeltételeit tartalmazza.¹⁶⁷ Talán éppen ezért vesz fel Rickert egy teljesen megismerhetetlen, csupán a hit és a szimbolikus gondolkodás számára hozzá-

¹⁶⁶ U. o., 573. l.: „...die Kantische Philosophie (hat) zuerst das Freiheitsproblem in Schärfe gestellt... Was Kant in der blossen Aufstellung seiner ‚dritten Antinomie‘ geleistet hat, ist ein Wendepunkt in der Geschichte der philosophischen Ethik. Was seitdem für die Freiheitsfrage geschehen ist, tritt dagegen ganz in den Hintergrund. So ergibt sich ganz von selbst, dass die von Kant geschaffene Ausgangsstellung auch unseren Ausgang bilden muss“. V. ö. *Der Aufbau der realen Welt*, 573. l.

¹⁶⁷ *Grundprobleme der Philosophie*, 119., 123. ll., idézve a fenti 102. jegyzetben.

férhető *metafizikai világot* is, amely azonban az akarat szabadságának kérdésével nem áll olyan közvetlen kapcsolatban, mint a profizikai lét.

Ha Rickertnél ismeretelméleti elemek bekapcsolása, a profizikai alanynak a „*Bewusstsein überhaupt*” gondolatával való érintkezése, enyhít valamit a szabad akarat forrásának irracionális homályán, akkor Hartmann felfogása szerint e forrás megint a tökéletes megismerhetetlenség irracionális sötétségébe temetkezik. Ő is Kantból indul ki. De neki nem a kanti „*Freiheit unter dem Gesetz*” a fontos, ami pedig a szabadság kérdésében az „a priori megismerés”, az észelvek s általában az ész jelentőségének felismerésére vezethette volna őt, hanem a „*Freiheit über dem Gesetz*”, amely egyenes úton elvezeti a kanti intelligibilis világ noumenonális oldalához, a „transzintelligibilis” *Ding an sich* gondolatához: a „személy irracionális magjához”. Hogy a személynek ez a metafizikai homálytól eltakart akarási ösképesége a kanti „*Ding an sich*”-nek — vagy a reális akarral való rejtélyes kapcsolata folytán még inkább a „*Ding an sich*” lényegeként felfogott Schopenhauer-féle ösösztönnek — felel meg, az kétségtelen. Ezen nem változtat az sem, hogy szerzünk az erkölcsi lét ősforrását látja benne s „a személy alapvető *etikai* tehetségének” (das ethische Grundkönnen der Person) nevezi, sőt még az sem, hogy az erkölcsi fogalmat jelentő személyiséggel s nem egyszerűen az emberrel mint pszicho-fizikai lényvel hozza összefüggésbe. Mindez már következetlenség Hartmann felfogásában: a megismerhetetlen irracionális szubsztanciának az erkölcsi jelleg felismerhető attribútumával való felruházása.¹⁶⁸

Az, hogy a metafizikai akaratot a *személy* irracionális magjának nevezi, mindenesetre elárulja azt, hogy a reális létezőnek tekintett *szellemmel* hozza kapcsolatba. Az ember szellemi létrétege, a „*perszonális szellem*”, mint erkölcsi személyiség rejtí magában az irracionális magot. De egyébként ez az irracionális mag tökéletesen független az erkölcstől: szabadon választ jó és rossz között. Tulajdonképpen „*filius ante patrem*”, mert

¹⁶⁸ Az elmondottakat v. ö. a fenti 153. és 158. jegyzetben idézett kijelentésekkel.

az ember erkölcsi személyisége, mely őt magában rejtí, csupán az ideális érték-világ erkölcsi tartalmának az irracionális mag részéről történt „megragadása“ után áll elő.¹⁶⁹ Hogy az irracionális mag képes megragadni az ideális értéket, az természetesen feltételezné, hogy az érték *felismerésére*, a jó és rossz közötti világos disztinkcióra is képes, ami azonban már intellektuális elemeket hozna bele az irracionális magba s ekként megfosztaná ezt „el nem osztható irracionálisától“. Ezért következetesen csupán annyit szabad a Hartmann-féle felfogás alapján állítanunk, hogy az irracionális mag teljesen a vak *véletlen* játékanak mintáját követve áll az érték mellé vagy foglal állást ellene. Hogy egy ilyen teljesen irracionális, s ekként tökéletesen amorális valami hogyan lehet „az erkölcsi lét ősforrása“, az éppolyan megfelfejthetetlen metafizikai rejtély, mint az, hogy ez az irracionális valami hogyan bírhat reális hatalommal az okozatos lét felett.

Az, hogy Hartmann ennek az irracionális magnak nemesak okozatos hatást, hanem az értékek iránti fogékonyságot is tulajdonít, megmagyarázza azt is, hogy miért nem egyszerűen a pszicho-fizikai probléma megoldásánál már amúgy is felvett „metafizikai és metapszichikai *mélyréteg*“ segítségéhez fordul az akarat problémájának megoldásánál is. Az irracionális metafizikát szomjúhozó filozófus szempontjából is tökéletesen elegendő volna, ha az emberben csupán *egy* irracionális „mélyréteget“ tétéleznénk fel. Szerzőnk azonban *kettőt* különböztet meg, mégpedig éppen azért, mert az első „mélyréteg“ csupán a fizikai valóságnak a pszichikai valósággal való összefüggését közvetítette, szükség volt tehát „a személy irracionális magjára“, mint második — paradox kifejezéssel élve „magasabb“ — „mélyrétegre“, hogy a pszicho-fizikai realitásnak az értékek ideális világával való kapcsolatát közvetítse, annál is inkább, mert szerzőnk szoros kapcsolatot lát a reális akarat és az ideális érték között: akarni csak azt lehet szerinte, amit értékesnek tartunk.¹⁷⁰ Az első vagy alsó „mélyréteg“ a lelki folyamatokat

¹⁶⁹ Az, hogy az értéket pusztán az értéktudat (Wertgefühl) ragadja meg, nem elég; az erkölcsi személyiség nemesak érzületet, de akaratit minőséget is jelent.

¹⁷⁰ *Das Problem des geistigen Seins*, 136. l. (Hivatkoztam erre már a fenti 41. jegyzetben.)

fiziológiai folyamatokkal kötötte össze, s így, — bár törvényszerűségét szerzőnk „transzkauzálisnak“ minősítette,¹⁷¹ — mégsem volt alkalmas arra, hogy az akarat szabadságának forrásául szolgáljon, mert a lelki folyamat szabadságát nem szokás fiziológiai kötöttségében keresni. Ezért vett fel szerzőnk egy második vagy magasabb mélyréteget: a személy irracionális magját, mint közvetítőt az értékek és a lelki folyamatok között. A lelki folyamatokról azonban azt tanítja, hogy nem egyebek, mint az első metafizikai mélyréteg folyamatainak megnyilatkozásai.¹⁷² Ha tehát a második mélyréteg — a személy irracionális magja — valóban reális hatalommal bír a lelki folyamatok felett, akkor ez azt jelenti, hogy az első és a második „mélyrétegnek“ össze kell esniök. Bár első pillanatra úgy látszott tehát, mintha Hartmann világképében az egyes egymásra-rakódó létrétegek között áthidalhatatlan szakadék, — *hiatus irrationalis*¹⁷³ — tátongana s ezért e szakadékok áthidalására annyi irracionális „mélyréteget“ kellene felvennünk, ahányszor egy alsóbb rétegre egy felsőbb következik, úgyhogy a megismerhető létrétegek tagozódásának a megismerhetetlen irracionális mélyrétegek hierarchiája felelne meg, pontosabb vizsgálat alapján mégis arra az eredményre kell jutnunk, hogy az emberben összefutó létrendek kapcsolatának magyarázatára hiba volna egynél több irracionális „mélyréteget“ felvenni. Ennek az egyetlen mélyrétegnek azonban minden fizikai, pszichikai vagy etikai minőségtől mentesnek, vagyis igazán irracionálisnak kellene lennie. Ennélfogva természetesen nem is magyarázna meg semmit, hanem csupán az értelmes vizsgálódás határát jelentené.

Ha ilyen értelemben fogjuk fel azt az irracionális vala-

¹⁷¹ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 378. l. (Idéztem a fenti 151. jegyzetben.)

¹⁷² U. o., 379. l.: „Die einheitlichen, ontisch realen Prozesse, um die es sich also letzterdings handeln muss, beginnen oder endigen weder im Physischen noch im Psychischen, sondern in jenem realen Dritten, von dem es kein unmittelbares Bewusstsein gibt; es sind nur verschiedene Glieder oder Teile dieser realen Prozesse, die als physischer oder psychischer Vorgang in die Erscheinung treten.“ — V. ö. u. o., 378. l. (idézve a fenti 151. jegyzetben).

¹⁷³ U. o., 379. l.; *Der Aufbau der realen Welt*, 195., 199. ll.; (l. a 208 j.).

mit, amire szerzünk az akarat szabadságát alapítja, akkor azt kell mondanunk, hogy Kanttal és Rickerttel összehasonlítva valóban Nicolai Hartmann az, akinek az elméletében a szó szoros értelmében felfogott *irracionalis* tényező a legnagyobb szerepet játssza: az akarat szabadsága itt igazán a vak véletlen, a teljes megismerhetetlenség áthatolhatatlan sötéttségében vesz el. Ezzel függ össze az is, hogy amíg Rickert elsősorban nem is az akaratnak, hanem az értékelésként felfogott igaz megismerésnek feltétlen szabadságát bizonyítja, úgyhogy az akarat szabadsága (az egész szellemi élet szabadságával együtt) nála csupán a logikai megismerés szabadságának konzekvenciájaként jelentkezik, addig Hartmann szerint éppen a logikus gondolkodás *nem* szabad, mert szabad csak az, ami tökéletesen irracionális s így teljesen logikátlan is; ekként az egész szellemi világban csak egy pontot talál, ahol a szabadságot ha nem is bizonyosnak, de legalább lehetségesnek tartja: az *akaratot*.¹⁷⁴ De az akaratot sem mint megismerhető lelki folyamatot, még kevésbé mint értéktartalmat, mint szellemi törvényszerűséget tekinti szabadnak, hanem csupán mint a személy irracionális mélyrétegét. Hartmann felfogásában tehát már semmi nyoma sincsen annak az Ész gondolatától áthatott metafizikának, amely annyira jellemző Kantra és még inkább Hegelre.

A tökéletes irracionalitás gondolatával azonban, amint már említettem, semmit sem lehet bizonyítani, s így az akarat szabadságát sem. Hartmann ezt maga is belátja, amikor kijelenti, hogy a szabad akarat kérdése megoldhatatlan kérdés: *csoda, metafizikai rejtély*.¹⁷⁵ Amit bizonyíthatónak tart, az

¹⁷⁴ *Das Problem des geistigen Seins*, 160. l.: „Es gibt im Denken, soweit es logisch ist, keine Freiheit. ... Wirkliche Freiheit des Geistes ist nur im Wollen und allem, was mit ihm zusammenhängt, im Handeln, in der Gesinnung.“ (Hivatkoztam rá már a fenti 77. jegyzetben.)

¹⁷⁵ *Ethik*, 722. l. (idéztam a fenti 158. jegyzetben). Továbbá u. o., 648. l.: „Wir ... können die Willensfreiheit nicht eigentlich ‚beweisen‘ ... Willensfreiheit ist ein metaphysischer Gegenstand. Von allen metaphysischen Gegenständen gilt der Satz: sie sind im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar ... Metaphysische Probleme sind überhaupt solche, die einen unauflöslich irrationalen Restbestand enthalten.“ U. o., 719. l., 727. l. — V. ö. *Das Problem des geistigen Seins*, 143. l.: „Die Frei-

csupán az, hogy az ember erkölcsi szabadsága ontológiailag *nem lehetetlen*.¹⁷⁶ S ezt a következőképpen próbálja bizonyítani. Az akaratban szerinte, amint láttuk, három determináló tényező, az oktörvény, az erkölcsi törvény és az irracionális „személyi determináns” találkozik össze. Ez az utóbbi biztosítja az akarat szabadságát az előbbi kettővel szemben, úgyhogy ennekfolytán az akarat mind az okozatossággal, mind az ideális értékekkel szemben szabad lehet. Csakhogy az említett irracionális „személyi determináns” elvileg megismerhetetlen s ezért az akarat szabadságának mivoltát sem fogjuk soha sem megismerhetni: ez metafizikai rejtély marad. Megismerhetjük azonban a személyi determináns „működésének módját”: az akarat „*reális teleológiáját*”. Ez a „reális teleológia” éppúgy különbözik az értékekkel szemben vak okozatosságtól, mint az ideális értékvilágnak reális hatást nélkülöző célkitűzéseitől, „ideális teleológiájától”. Az oktörvénnyel és az erkölcsi törvénnyel szemben tehát mint harmadik fajtájú, egészen újszerű törvényszerűség: mint kategoriális *novum* jelentkezik.¹⁷⁷ Hartmann ontológiájának a létrétegekről szóló tanítása szerint azonban minden olyan létréteg, amelyben valamely új törvényszerűség (kategoriális *novum*) lép fel, olyan magasabb rendű létezését jelent, amelynek azzal az alacsonyabb rendűvel szemben, amelyből kinőtt, vagy amelyen nyugszik, *autonómiája* van; ezért bár függ az alacsonyabb létrétegtől, amely „hordozza” s

heit der Entscheidung... ist die höchste Gabe, deren der Mensch teilhaft ist, das eigentliche Wunder seines Wesens, das am meisten Metaphysische und Gottgleiche in ihm.“ — Igaz, hogy ennek ellenére azt is mondja, hogy „Das durchgehende Ineinandergreifen von Abhängigkeit und Freiheit ist... durchaus kein unlösbares Rätsel. Es ist vielmehr ein ganz einfaches Verhältnis, dessen Notwendigkeit in einem Schichtenbau mit kategorialer Mannigfaltigkeit sich vollkommen einsichtig machen lässt.“ (*Der Aufbau der realen Welt*, 546. l.) Továbbá u. o. 563. l.: „Das... genügt bereits, um das alte... Problem von Kausalität und Willensfreiheit grundsätzlich zu lösen.“ De két oldallal később megint csak arról beszél, hogy: „...ihr Problem (t. i. der Willensfreiheit) (ist) hiemit nicht etwa gelöst, sondern nur der Lösbarkeit näher gebracht...“ (U. o. 565. l.).

¹⁷⁶ *Ethik*, 722. l.

¹⁷⁷ *Ethik*, 719. l.: „...die Selbstbestimmung der Person muss eine ganz eigene, neue Determinationsweise haben, ein echtes kategoriales Novum jenen beiden gegenüber sein.“

amelyhez léte kötve van, mégis autonómiájának keretén belül attól *szabad*. Az emberi akaratban, — az embernek ebben a „személyi létrétegében“, amelyet szerzőnk mint „etikai realitást“ a reális szellemmel vesz egyértelműnek,¹⁷⁸ — található három törvényszerűség közül tehát kettő, az oktörvény és az erkölcsi törvény, más létszférákból nyúlik át ide, az irracionális személyi tényező azonban saját, új törvényszerűsége a személyi létnek, kategoriális novum, amely elegendő ahhoz, hogy ezt a létréteget „magasabb“ létréteggé tegye és szabadságát az alacsonyabbakkal szemben biztosítsa.¹⁷⁹ Minthogy ekként az akarat szabadsága ontológiailag *lehetséges*, az erkölcsi jelenségek pedig nélküle nem magyarázhatók, azért fel kell vennünk, hogy az akarat szabad.¹⁸⁰

Az akarat szabadságának ebben a Hartmann-féle bizonyításában — amely részben hasonlít ahhoz a gondolatmenethez, amellyel Kant az Isten létét bizonyítja — a fontos az, hogy világosan kidomborítja az összefüggést szerzőnknek a létrétegekről szóló ontológiai felfogása s a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspontja között. Az akarat szabadsága e szerint semmi egyéb, mint egyik különös esete a „*kategoriális szabadságnak*“, vagyis annak az autonómiának, amely minden ma-

¹⁷⁸ *Ethik*, 719. l.: „... eine dreifache Schichtung der Determinationstypen im ethisch Realen...“

¹⁷⁹ U. o., 742. l.: „... die ontologische Möglichkeit, die Kompossibilität von persönlicher Freiheit und durchgehendem, allseitigem (keineswegs bloss kausalem) Seinsdeterminismus... Die selbständige kategorielle Einheitsdeterminante über dem Gefüge der Komponenten ist der sittlichen Person auf Grund der allgemeinen ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse gewiss.“ V. ö. *Der Aufbau der realen Welt*, 573. l.: „... Kategorielle Freiheit (tritt) von Schicht zu Schicht als Begleiterscheinung des Novums am höheren Determinationstypus auf; da gibt es dann so vielerlei Freiheit, als es Schichtendistanzen gibt. In einer einschichtigen Welt mit einem einzigen Determinationstypus ist sie ein Ding der Unmöglichkeit.“

¹⁸⁰ *Ethik*, 727. l.: „Die Freiheit der sittlichen Person ist erstens *ethisch notwendig* und zweitens *ontologisch möglich*. Das erstere besagt, dass die Tatsachenkomplexe des sittlichen Lebens nur unter ihrer Voraussetzung bestehen können; das letztere, dass die ganze Reihe allgemeinerer und elementarerer Grundfragen, wie sie im Erkenntnis- und Seinsproblem zusammengefasst sind, in ihrem weitesten Umfange nichts enthalten, was dieser vom ethischen Problem geforderten Freiheit im Ernst widerspräche.“

gasabb létréteget megillet az öt „hordozó” alacsonyabb létréteg törvényszerűségeivel szemben.¹⁸¹

Nyilvánvaló azonban, hogy az egymásra rakódó reális lét rétegekről és a felettük lebegő ideális érték-szféráról szóló világkép nem alkalmas arra, hogy Hartmann-nak az akarat *kétirányú* szabadságáról vallott álláspontját igazolja. Arra még felhasználható, hogy az akaratnak az alsóbb létrétegek okozatos törvényszerűségétől való függetlenségét bizonyítsuk vele. De éppen azt, amiben Hartmann Kanttal szemben a szabad akarat leglényegesebb vonását látja, hogy t. i. az erkölcsi törvénnyel, az érték-szférával szemben is szabad, ezen az úton nem lehet bizonyítani. Az akaratnak az értékvilágtól való függetlensége a „kategorialis szabadság” értelmében ugyanis azt jelentené, hogy az akarat „személyi” létrétege a magasabb létréteg, amely az ideális érték-szférán, mint alacsonyabb rétegen épül fel. Ez azonban a létrétegekről szóló tan szerint teljesen lehetetlen. A reális létezéssel szemben szerzünk is az értékvilágot tekintő a magasabb szférának, még ha nem is lát benne olyan „teljes” létet, mint

¹⁸¹ *Ethik*, 617. l.: „...die sittliche Freiheit des Menschen (ist) nur ein Spezialfall der von Schicht zu Schicht auftretenden kategorialen Freiheit...”. U. o., 726. l. — *Der Aufbau der realen Welt*, 564. l.: „...Willensfreiheit (ist) ein Spezialfall solcher Autonomie, d. h. ein Spezialfall der kategorialen Freiheit... Sie ist die Autonomie in der Determination bestimmter personalen Akte ‚über‘ der Determination der seelischen Abläufe, — genau so wie diese selbst die Autonomie der psychischen Determination ‚über‘ dem Nexus der organischen Prozesse enthält, und der letztere wiederum die Autonomie des Organischen ‚über‘ dem einfachen Kausalnexus des physisch-materiellen Seins.” U. o., 555. l., 557. l. — *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938, 216. l.: „So auch ist es mit der Determination des menschlichen Willens. Es spielt stets eine lange Reihe niederer Real faktoren in sie hinein, sei es nun physischer, organischer oder psychischer Art, und sie determinieren ein jeder nach der Determinationsweise seiner Schicht. Aber der Wille tut noch aus eigener Determination das seinige dazu; die Bedingungskette ist nicht vollständig ohne seine Eigenbestimmung... Das aber heisst: der Wille ist auf Grund seiner kategorialen Eigenart autonom. Er ist somit jenen niederen Determinanten gegenüber — gerade indem er durch sie bedingt ist — nichtsdestoweniger frei.” — Figyelemreméltó, hogy mindezekben a nyilatkozatokban már szó sinesen az akaratnak az erkölcsi törvénnyel szembeni szabadságáról.

a reális valóságban.¹⁸² A magasabb létrétegek „autonómiájáról” szóló tanításból tehát legfeljebb azt a következtetést lehet levonni, hogy a lélek szabad a testtel, s a szellem a lélekkel szemben, de nem azt, hogy az akarat, mint reális perszonális szellem, szabad volna az értékkel, az erkölcsi törvénnyel szemben is. Az akarat szabadsága abban a kettős értelemben, hogy nemcsak „*Freiheit unter dem Gesetz*”, hanem „*Freiheit über dem Gesetz*” is, még ellentmondást is rejt magában, ha a „*Freiheit*” az akarat személyi létrétegét, a „*Gesetz*” pedig az erkölcsi törvény érték-szféráját jelöli meg, mert hiszen e szerint a „személyi” létréteg olyan lét volna, amely alatta is és felette is van az érték-szférának.

A reális valóság és az érték viszonyát Hartmann ontológiája közelebbről a következőképpen magyarázza. Az érték „*szabadon lebeg*” a valóság felett: kölcsönösen közömbösek egymás iránt, függetlenek egymástól. Az értékvilágot tények nem befolyásolhatják, az értékek érvényessége független attól, hogy az emberek cselekvése megfelel-e a belőlük kihangzó ideális követeléseknek vagy sem. De másrészt a reális valóság is független az értékektől s távolról sem kénytelen utánuk igazodni; az érték csupán a valóság értékes vagy értéktelen voltát mérheti le, de nem változtathat a valóság reális létezésén.¹⁸³

Ez a valóság feletti „szabadon lebegés” különböztetné

¹⁸² *Der Aufbau der realen Welt*, 554. l.: „Das Kategorienverhältnis, wie es von Schicht zu Schicht sein Widerspiel von Dependenz und Autonomie zeigt, ragt nach oben zu’ über das Seinsproblem hinaus und in das Problemgebiet von Wert und Sinn hinein.“ V. ö. *Das Problem des geistigen Seins*, 137. l.: „... so ist seine (t. i. des Geistes) Föhlung mit den Werten der Kontakt mit einem zweiten Reich, das neben und über dem Realen... besteht.“

¹⁸³ *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin—Leipzig, 1935, 306—307. ll.: „Ontologisch aber folgt, dass hier (t. i. in der Werterkenntnis) ein gewisses ‚Schweben’ des idealen Seins über dem Realen sich zeigt: die Indifferenz ist nicht nur die der Werte gegen das Reale, sondern auch eine solche des Realen gegen die Werte. Die Werte selbst stehen unabhängig davon da, ob und wie weit das Verhalten der Menschen ihnen entspricht... Aber auch das Reale steht in einer gewissen Unabhängigkeit von ihnen da; es ist weit entfernt sich inhaltlich nach ihnen zu richten. Es ... ist nur in seinem Wert- und Unwertcharakter abhängig von ihnen, in seinem Seinscharakter ist es unabhängig.“

meg tehát az *értékszférát* a *szellemi létrétegtől*, mely utóbbiról szerzőnk azt tanítja, hogy nincsen „*szabadon lebegő szellem*”: a szellemi létréteg mindig szorosan kapcsolódik a lelki létréteghoz, ez „*hordozza*”, ezen „*nyugszik*”.¹⁸⁴ Alaposabban szemügyre véve azonban Hartmann tanítását kiderül, hogy az érték sem lebeg egészen szabadon a valóság felett. Szerinte ugyanis csupán az akarat szabad az értékkel szemben, az érzelem, az érték-tudat azonban nem az. Az érték-tudatot az érték határozza meg, itt a reális valóság szükségképpen az értékek után igazodik. Úgyhogy az érték-tudatban egy olyan lelki valóság (Gefühl, Bewusstsein) áll előttünk, amely a legszorosabb kapcsolatban van az értékkel: az érték a reális lelki aktus ideális tartalma.¹⁸⁵ Az értékeket tulajdonképpen nem is ismerhetjük meg másképp, mint úgy, hogy az érték-tudatról leválasztjuk őket.¹⁸⁶ E szerint

¹⁸⁴ *Das Problem des geistigen Seins*, 52. l.; idéztem a fenti 25. jegyzetben.

¹⁸⁵ *Zur Grundlegung der Ontologie*, 308. l.: „Freiheit gegen die Anforderung, die von den sittlichen Werten ausgeht, hat nur der Wille, und durch ihn die Tat, das Verhalten... Das Wertgefühl aber hat nicht Freiheit gegen den einmal von ihm erfassten Wert; wie es denn auch weniger ein Erfassen des Wertes ist als ein Erfasstsein von ihm. Es ist vielmehr der unmittelbare Anzeiger des Wertes im Bewusstsein. Und die Probe auf das Exempel liegt in der Tatsache, dass der entscheidende Wille, wo er den Wert missachtet, in Konflikt mit dem Wertgefühl gerät und in der Stimme des Gewissens seine Verurteilung erfährt. Die Unbeirrbarkeit des Wertgefühls, auch durch den eigenen Willen, ist die Determinationskraft der Werte in ihm, ihr Enthaltensein nach Art der Wesenheiten in ihm als einem realen. Die bunte Fülle der Wertreaktionen im Leben... ist die Realsphäre, aus der sich die Wertwesenheiten durch Reduktion zur Einsicht bringen lassen. Die Werte bilden deutlich den idealen Gegenstand der wertfühlenden Akte; sie sind ihr objektiver Gehalt, und dieser wird in ihnen als unabhängig vom realen Verhalten im Tun und Wollen empfunden. Ja er wird darüber hinaus auch als unabhängig vom Wertgefühl selbst empfunden, indem dieses vielmehr sich selbst als abhängig von ihm empfindet. Insofern ist die an den Wertreaktionen — der sittlichen Stellungnahme und der Wertantwort — gewonnene Wesensschau der Werte echte Schau eines ideal Anschsejenden.“

¹⁸⁶ U. o., 307–308. ll.: „Auch die Werte lassen sich ‚herausheben‘, nur eben nicht aus den Realfällen des menschlichen Verhaltens, sondern aus denen... des tatsächlichen Wertgefühls...“. U. o., 308. l.: „Erst die bewusste Wertschau hebt sie (t. i. die Werte) aus dem tatsächlichen Aktbestande der Wertreaktionen heraus... Und das ideale Sein der Wertstruk-

az értékszféra „szabad lebegése“ nem jelentene önálló létezés, a reális világ mellett egy másik ideális világot, nem jelentené az idea elválasztását a valóságtól a platói chorizmos értelmében. Az értékvilág is rajtfeküdne a reális valóságon s a különbség csak az, hogy szerzőnk nem „rétegeződésről“, nem „Überformungsverhältnis“-ről és „Überbauungsverhältnis“-ről, hanem „Lagerungsverhältnis“-ről, vagyis rajtfekvésről beszél.¹⁸⁷ Mind-ebből azt a következtetést vonja le, hogy „az ideális lét ontológiai önállótlan és ennyiben tökéletlen létezés; önállósága csupán gnozeológiai és nem ontológiai“.¹⁸⁸

Ha ezeket a valóság és érték viszonyára vonatkozó fejtegetéseket is tekintetbe vesszük, akkor csak megerősödik az a fel-fogásunk, hogy Hartmann lételmélete — a reális létrétegekről és az ideális létszféráról szóló tanítása — nem alkalmas arra, hogy az akaratnak az értékkel szembeni szabadságát bizonyítsa. Az akarat „személyi“ létrétege semmikép sem tekinthető az értékszférától független magasabb létrétegnek. Ellenkezőleg, az értéktudat függ az értékek ideális követeléseitől, azok után igazodik: az akarat pedig függ az értéktudattól, mert hiszen szerzőnk szerint csakis azt lehet akarni, amit értékesnek ismertünk fel. Különben is az értéktudat maga is része a „sze-

turen ist gewährleistet durch das Ansichsein der realen Wertreaktionen...“, U. o. 311. l.: „Es wurde... die Gegebenheit der Werte als ansichseiender aus der Realität der Wertreaktionen entnommen...“.

¹⁸⁷ U. o. 313. l.: „Das Bild (t. i. des ‚Schwebens der Sphäre‘) aber bedeutet dann weder Abgelöstheit (Fürsichbestehen) noch Verdoppelung der Seinsstrukturen, sondern lediglich die vom Realen verschiedene Seinsweise. Es drückt die haltbare... Seite im Platonismus aus... Hält man diesen Sinn im Schweben der Sphäre streng fest, so kann man es weiter als ein Lagerungsverhältnis dem Inhalte nach fassen. Die Sphäre des idealen Seins überlagert im Schweben die des realen, aber die Grenzen beider fallen nicht zusammen. Das ideale Sein reicht inhaltlich hinaus über das Reale... Aber auch das Reale seinerseits ragt inhaltlich über die Grenzen des Idealen hinaus...“.

¹⁸⁸ U. o. 317. l. das Ideale hat zwar auch Ansichsein, aber es ist ein ‚dünneres‘, schwebendes, substanzloses Sein, gleichsam nur halbes Sein, dem das ganze Seinsgewicht noch fehlt. In diesem Sinne kann man sagen, dass es trotz seiner ‚Indifferenz‘ ein ontisch unselbständiges, und insofern unvollkommenes Sein ist; denn seine Selbständigkeit ist nur eine gnozeologische, keine ontologische.“

mélyi" létrétegnek s így közvetlen befolyást gyakorolhat az akaratra, amit szerzőnk is elismer akkor, amikor az akarat és az értéktudat (a lelkiismeret) „összütkezésére” hivatkozik. Hartmann lételméletéből tehát éppen az következne, hogy az akarat függ az értékektől s így az erkölcsi törvénytől is.

Feltűnő, hogy Hartmann akkor, amikor az akarat szabadságát, mint a „kategoriális szabadság” egyik fajtáját mutatja be, az erkölcsi törvénnyel szembeni szabadságról nem sokat beszél. Azt az álláspontját, hogy a „személyi determináns” az erkölcsi törvénytől magasabb rendű s így ezzel szemben autonóm törvényszerűség, beigazoltnak veszi azáltal, hogy az érték önmagától nem képes az akaratot determinálni, s így ahhoz, hogy az akarat melléje álljon, az akarat szabad elhatározására van szükség.¹⁸⁹ Nem veszi azonban tekintetbe azt, hogy bár az akaratot az értékkel szemben szabadnak tartja, az értéktudatot nem tartja annak: az érték szerinte közvetlenül determinálja az értéktudatot. Kétségtelen másrészt, hogy az értéktudat viszont az akaratot determinálhatja. Az, hogy az akarat az értéktudattal szemben is szabadnak látszik, mert az akarat elhatározás nem engedelmeskedik mindig az értéktudat követelésének, még nem alkalmas az akarat szabadságának bizonyítására, mert azt is jelentheti, hogy az értéktudat útján ható erkölcsi determinációval szemben a kauzális determináció érvényesült. Azt, hogy az akarat az oktörvénytől szabad lehet, Hartmann maga is azal okolja meg, hogy az akarat értékek után is igazodhatik. A logikus az volna, hogy azt viszont, hogy az értéktudattól és az erkölcsi törvénytől is szabad lehet, arra vigyük vissza, hogy okozatos erők is gyakorolhatnak — az értelem közvetítésével —

¹⁸⁹ *Ethik*, 698. l.: „Das Prinzip der Person... (muss) eine Determinante von wiederum höherem Typus sein... nicht nur dem Naturgesetz, sondern auch dem Sollensgesetz gegenüber.“ U. o., 703. l.: „Freilich ist auch der ‚gute Wille‘ freier Wille, aber nicht sofern er vom Prinzip als einer äusseren Macht determiniert ist, sondern sofern er dem an sich realiter machtlosen Prinzip seinerseits Macht über sich verleiht.“ U. o., 701. l.: „Werte determinieren ... erst mit Hilfe eben derjenigen positiven Instanz, deren Willen sie bedrohen würden, wenn sie direkt determinieren könnten.“

ha nem is kényszerítő, de legalább is inklináló befolyást az akaratra.^{189a}

Ha tehát, jelen értekezésem álláspontjával szöges ellentétben, nem az értékszempontoknak az értelmes akarati elhatározásban játszott szerepében látjuk a szabadság lényegét, és éppen az értékektől féltjük, úgy ahogy Hartmann teszi, az akarat szabadságát, akkor szükségképpen arra az eredményre kell az elmondottak alapján jutnunk, hogy az akarat — így vagy úgy: az oktörvény, vagy az erkölesi törvény útján, — de a maga egészében, maradék nélkül, determinált. Hogy Hartmann miért félti az értékektől a szabadságot, az nehezen érthető meg, mert hiszen szerinte is a szabadság és az „indeterminizmus“ hazája az értékvilág.¹⁹⁰ Az értékeknek az akaratban játszott irányító szerepével e szerint a szabadságnak és az indeterminizmusnak kellene behatolnia a reális valóság világába.

Hartmann felfogása érthetőbb lesz talán, ha meggondoljuk a következőket. Ő annak ellenére, hogy azt tanítja, hogy az értéktudatban az érték mint tartalom bennfoglaltatik, és annak ellenére, hogy azt tartja, hogy akarni csak az értékesnek felismert célt lehet, mégis az értéket tulajdonképpen csak az értékek nagy tárgyi összefüggésében, a reális lét felett „szabadon lebegő“ érték-világban veszi komolyan számba. Igaz, észreveszi, hogy a személynek is van érték-tartalma.¹⁹¹ Sőt a „személyiségi értékeknek“ külön elméletét dolgozza ki. E szerint minden személynek egészen sajátos érték-tartalma van, amely általános értékelemekből tevődik ugyan össze, de nem követi az értékek általános rangsorát, hanem ettől eltérő egyéni rangsorba foglalja össze az általános értékeket s így mint egészen sajátos egyéni

^{189a} V. ö. *Das Problem des geistigen Seins* 291. l.: „... das Unter-menschliche in ihm (t. i. im Menschen) ... sorgt (dafür), dass der Geist nicht allein herrsche.“

¹⁹⁰ *Ethik*, 701.: „Hier gerade, unter den Werten, besteht — was es sonst nirgends, weder in der Natur noch sonstwo im Realen gibt — ein deutlicher Indeterminismus.“

¹⁹¹ *Ethik*, 206. l.: „Person ist das Subjekt insofern, als es ... Träger sittlicher Werte und Unwerte ist.“ U. o., 679. l.: „... die Person (ist) ... eines eigenartigen, selbständigen Wertgehalts fähig, ja seiner mächtig ...“

értékkomplexum lesz a személy ideális etoszává.¹⁹² A személy sajátos érték-tartalmának felderítésével Hartmann tulajdonképpen azt az érvet is megtalálhatta volna, amellyel bizonyítható, hogy az akarat az általános értékrenddel szemben is szabad lehet. Az egyén sajátos etosza bizonyos mértékben az általános értékrendtől is független; ha tehát az értéktudat útján irányítani képes az akaratot, az ilyen akarat nemcsak az oktörvénnyel, de az erkölcsi törvénnyel szemben is szabad. Szerzőnk okoskodása azonban nem követi ezt az utat. Szerinte a személy sajátos érték-tartalma csupán ideális létezéssel bír; ezért nem lehet az akarat szabadságának forrása; szabadsággal a reális személynek, a reális szellemnek kell bírnia.¹⁹³ De kérdezem: mi marad a személy „*reális etikai létéből*“, ha ideális értéktartalmától eltekintek? Bizonyára semmi olyan, amit etikainak lehetne nevezni, vagy „*szellemnek*“ lehetne tartani. Hartmann az emberben mindig csak a reális szellemet látja, az érték-tartalmat pedig egy másik világ, az ideális létszféra részének tekinti az emberben is. A szabad akarat kérdésénél ezért nem veszi komolyan számba. Ezért nem veszi észre, hogy az akarat éppen akkor, mikor az okozatosság kényszerétől szabadon dönt, magában az emberben találja meg azt az időtlen értéket, amely értékelő választásának mértéke lesz. Ezért kell a szabad akarati döntést végsősorban a személy „*irracionális magjára*“, és nem az érték-tartalmat megragadó és magában rejtő intellektusra bízni.¹⁹⁴

Pedig abban a tanításában, hogy az embert az különbözteti meg az állattól, hogy az emberi cselekvést értelmes „megfon-

¹⁹² U. o., 464. l.: „Die Materie des Persönlichkeitswertes ist an jedem Menschen eine andere. Sie setzt sich aus einer Menge von Wertkomponenten zusammen. Diese sind allgemeine Werte. Die Art der Komplexion aber ist immer wieder eine andere... Er (t. i. der spezifische Wertkomplex) drückt... die axiologische Idee der Persönlichkeit aus, er ist ihr *ideales Ethos*.“ U. o., 687. l.: „... der Inhalt von Persönlichkeitswerten... (ist) die *individuelle Vorzugsordnung* der allgemeinen Werte... welche sich der absoluten Rangordnung gleichsam überordnet.“

¹⁹³ U. o., 687–688. II.

¹⁹⁴ Egyébként az értéktudatot Hartmann maga is az *ésszel* azonosítja; v. ö. *Das Problem des geistigen Seins*, 137. l. (idéztem a fenti 42. jegyzetben).

tolás" előzi meg, határozott útmutatás van arra, hogy a szabad akarat forrását az intellektusban, az észben keressük.¹⁹⁵ Ennek ellenére nem veszi kellően figyelembe, hogy az ideális értéktartalom magának a reális személynek is alkotó-eleme, hogy az emberben ideális és reális lét kapcsolódik elválhatatlan egységbe össze.¹⁹⁶ Az emberben tisztán reális létrétegek csomópontját látja: a szellem is realitás. Az ember ideális érték-tartalmának nincs helye ezek közt a reális létrétegek között: az érték nem az ember realitásához, hanem az ideális létszférához tartozik. Jó magyar paraszti bölcseséggel szólva: Hartmann nem látja a fát az erdőtől.

Ami megakadályozta abban, hogy a szabad akarat forrását a személy sajátos érték-tartalmában találja meg, az az, hogy a szellemet *reális létezőként* fogta fel. Ebben rejlik, néztem szerint, filozófiájának legsebezhetőbb pontja. Ezért ezt a kérdést további vizsgálat tárgyává kell tennünk.

Hartmann háromféle szellemet különböztet meg: *perszónális szellemet, objektív szellemet és objektivált szellemet*.

¹⁹⁵ *Das Problem des geistigen Seins*, 117. l.: „Auch das Tier ist hingerissen, steht im Drang... (Das) Hingerissensein (der Person) in das Geschehen ist bereits vom Verhältnis der Objektivität getragen. Es fehlt die unmittelbare Reaktivität. Das Objektbewusstsein, die Hemmung, die Überlegung ist eingeschoben. ... Das Tier.. hat keine Freiheit, nur unmittelbare Reaktivität. Das geistige Wesen erfährt die Hemmung durch das eingeschaltete Gegenstandsbewusstsein, es hat ein Bild der Situation, kann Möglichkeiten sehen. Mit dieser Zwischeninstanz entsteht der Spielraum der Freiheit, das So- oder anders-Können.“ V. ö. u. o. 173. l. — Az intellektus szerepére utal az is, hogy Hartmann szerint csak tudatos, vagyis értelmes szellem hozhat akaratí döntéseket: „... nur bewusster Geist kann Entscheidung fällen“ (u. o. 173. l.); v. ö. *Ethik*, 688. l. — Mindennek természetesen ellentmond az, hogy szerinte: „Das Eigentümlichste des Geistes, das grosse kategoriale Novum, das ihn radikal von allem sonstigen Seienden abhebt, ist auch das eigentlich Undurchdringliche, das am meisten Irrationale — alogisch und transintelligibel zugleich.“ (*Das Problem des geistigen Seins*, 111. l.)

¹⁹⁶ Maga is megállapítja ugyan a „személyiségi értékről“, hogy: „Um eine eigenartige *Bindung* zwischen Idealem und Realem, spezifischem Wert und empirischer Person, handelt es sich hier — um eine Bindung, die ungeachtet des ewigen Abstandes zwischen beiden besteht“ (*Ethik*, 469. l.), de ebből nem von le továbbmenő következtetéseket.

Ezek közül a szabad akarat kérdésére nézve a legfontosabb a *perszonális szellem*. Éppen ezt azonban Hartmann csak egészen vázlatosan mutatja be. A perszonális szellem az ember lelki lét-rétegén nyugodnék s jelentené mindazt, ami az emberben több mint lelki folyamat. Szerzőnk ezt a szellemet a lelki folyamatoktól, a tudattól, élesen megkülönbözteti. Nincs még egy olyan tétele, melyet annyiszor ismételné, mint az, hogy „a tudat elválasztja egymástól az embereket, a szellem pedig egyesíti őket”.¹⁹⁷ Ezen az alapon azt kellene hinnünk, hogy a „szellemen” a tudat *tartalmát* érti, annál is inkább, mert hiszen az, ami mint egyesítő tényező az egyik emberről a másikra áterjedhet, csupán a tudat *tartalma* szerinte is.¹⁹⁸ Samikor „szellemről” beszél, akkor valóban maga is többnyire ezt a tudati tartalmat érti, amelyet éppen ezért „szellemi tartalomnak” is nevez.¹⁹⁹ A gondolat tartalmát, a *gondolatot*, például a szellemi szférába utalja, a *gondolkozást*, a *gondolati aktust* ellenben a lelki jelenségek közé.²⁰⁰ De mégis

¹⁹⁷ *Das Problem des geistigen Seins*, 121. l.: „Das Bewusstsein trennt die Menschen. Der Geist verbindet sie.” V. ö. továbbá u. o. 61., 123., 159., 180., 186., 261. ll.

¹⁹⁸ U. o., 186. l.: „Sich selbst kann das Bewusstsein nicht weitergeben, desgleichen nicht seine Akte; wohl aber seine Gedanken, Ansichten, Meinungen, Erkenntnisse. Das Objektive ist das Übergreifende.”

¹⁹⁹ U. o., 153–154. ll.: „Unter Inhalt soll hier im Gegensatz zu den Akten — auch den transzendenten — alles verstanden werden, was ein geistiges Einzelwesen als seine Ansichten, Meinungen, Vorstellungen, Urteile, Vorurteile, Begriffe oder Anschauungen ausgibt oder vertritt. Vom Bewusstsein aus kann man diese inhaltlichen Gebilde auch als innere oder intentionale Objekte bezeichnen, denn sie treten zunächst als die inneren Korrelate der meinenden Akte auf... Aller geistige ‚Inhalt‘ nun im angegebenen Sinne hat die Tendenz, sich zu objektiv gestalteten Gebilden auszuformen... Von diesen Gebilden gilt der Satz, dass sie ablösbar sind — nicht nur vom meinenden Akte, sondern auch vom meinenden Subjekt; oder voller ausgedrückt: sie sind ablösbar von der Person, deren Meinungen, Ansichten oder Anschauungen sie sind. Sie... können auch von Person zu Person weitergegeben werden...”

²⁰⁰ U. o., 61. l.: „Sein seelisches Sein hat jeder für sich... Den Gedanken aber, den einer hat, kann man als denselben denken, wenn man ihn erfasst; es ist zwar ein zweiter Denkakkt, Akt eines anderen Bewusstseins, aber er ist derselbe Gedanke... Dasselbe ist es mit Willenszielen, Strebens- und Schaffensrichtungen, Überzeugungen, Glaubens-, Wertungs- und Anschauungsweisen. Sie alle gehören der Sphäre des Geistes an.”

felveti azt a kérdést, hogy lehet-e a szellemet ezekkel a szellemi tartalmakkal azonosítani, s úgy találja, hogy nem, mert ezzel a szellem valóság-oldalát, azt, hogy aktusokból, életből, időbeli folyamatokból áll, elhanyagoltuk volna. Sőt kijelenti, hogy a „szellemi tartalom” nem is maga a szellem, hanem ennek csak „tárgya”.²⁰¹ Így jut el azután oda, hogy a lelki aktusok felett a „személyi aktusok” reális létrétegét különböztesse meg.²⁰²

Nézetem szerint a reális szellemet nem lehet a lelki folyamatok feletti időbeli „személyi aktusokként” felfogni. Ezeket a „személyi aktusokat” csupán időtlen „szellemi tartalmuk” különbözteti meg az időbeli lelki aktusoktól. Nyilvánvaló, hogy Hartmann ezekben a „személyi aktusokban” összevegyíti egymással az időbeli lelki aktust és ennek időtlen szellemi tartalmát, vagy ha úgy tetszik: „intencionális tárgyat”. Annak, hogy itt intencionális tárgyról beszélünk-e vagy sem, nincsen jelentősége, mert az a kérdés, hogy ez a szellemi tartalom az aktuson kívül bír-e önálló léttel, itt nem érdekel bennünket.²⁰³ Elég azt tudnunk, hogy e tartalom Hartmann szerint is a lelki aktusról „leválasztható”. A lelki aktusnak a tőle szigorúan megkülönböztetendő szellemi tartalommal való ez az összevegyítése azután lehetővé teszi szerzőnknek, hogy az összevegyítés termékét, a „reális szellemet”, a puszta lelki folyamattól megkülönböztesse azáltal, hogy szellemi tartalmára mutat rá, a szellemi tartalomtól pedig azáltal, hogy a benne foglalt lelki

²⁰¹ U. o., 51. l. (idézttem a fenti 149. jegyzetben); v. ö. u. o., 161. l.

²⁰² U. o., 48–49. ll.: „Aber es sind nicht bloss seelische Akte — wie die dunkel triebhafte — sondern geistige Akte.” Ez a gondolat Scheler-től származik. Hartmann nem mindenben fogadja el; helyes benne szerinte az, hogy: „Das geistige Sein ist eine Bewegtheit eigener Art”. E Scheler-féle gondolat hatása alatt áll akkor is, midőn *Der Aufbau der realen Welt* c. munkájában arról beszél, hogy a tudat (Bewusstsein) felett van az „Aktssphäre eines personalen Wesens” (561. l.) és hogy az akarat szabadsága nem más, mint „die Autonomie in der Determination bestimmter personalen Akte über der Determination der seelischen Abläufe” (564. l., idézttem a fenti 181. jegyzetben).

²⁰³ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 530. l.: „... (das Reich des Gedankens) ist nicht das Reich des idealen Seins... seine Gebilde sind aktgetragene, an sich bloss intentionale...”.

aktusok időbeliségét, élő elevenségét és realitását emeli ki.²⁰⁴

Azt, hogy a „reális szellem“ fogalmát valóban a szellemi tartalomnak lelki tényekkel való összekeverése által alkotja meg, szerzőnk különben maga is elárulja akkor, amidőn egyrészt azt hangoztatja, hogy a szellem különbözik a tudattól, s másrészt mégis azt állítja, hogy a „tudat“ valamiképpen a szellemhez tartozik.²⁰⁵ A legszembeszökőbb a reális szellem személyi létrétegének reális lelki aktusokból és ideális szellemi tartalmakból, mégpedig olyan érték-elemekből való összetevődése, amelyeket szerzőnk is az ideális létszférába utal, az *érték-tudat* előbb tárgyalt jelenségénél. Az érték-tudat szerinte is érzelem, emocionális aktus, tehát lelki valóság. Másrészt viszont az érték-tudatban olyan ideális értékek rejlenek, amelyek együttvéve az illető személy sajátos értékrendszerét, individuális etoszát, személyi érték-tartalmát teszik. Az érték-tudatban tehát szerzőnk szerint is az egymástól egyébként „örök távolságban álló“ reális és ideális létszféra kapcsolatáról van szó.²⁰⁶

Éppen azért, mert az érték-tudat jelensége nyilvánvalóvá teszi, hogy a reális szellem nem külön létréteg a lelki valóság és az ideális lét között, hanem csupán ennek a kettőnek a kapcsolata, érdemes e jelenségnél még egy pillanatra megállani. Az érték-tudatról, amint láttuk, azt tanította szerzőnk, hogy egyrészt fogékonysággal bír az értékek iránt, utánuk igazodik, s hogy másrészt reális hatást is fejthet ki, így

²⁰⁴ Arra, hogy Hartmann a szellem fogalmába lelki elemeket vegyít bele, reámutattam már a fenti 31. és 42. jegyzetben s utaltam reá a 148. jegyzetben is.

²⁰⁵ *Das Problem des geistigen Seins*, 159. l.: „Der Geist aber ist nicht das Bewusstsein... Das Bewusstsein trennt, der Geist verbindet.“ *Ethik*, 619. l.: „Es gibt Subjektivität ohne Personalität, aber nicht Personalität ohne Subjektivität. Das Bewusstsein ist die kategoriale Basis, die 'Materie', über der sich die höhere Formung der Person erhebt.“ — Ezzel szemben: „Freilich gehört das Bewusstsein irgendwie zum Geiste -- wennschon nicht alles geistige Sein Bewusstsein ist“ (t. i. az objektívált szellem nem az). (*Das Problem des geistigen Seins*, 41. l.) V. ö. *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* 42. l.: „...zum Wesen des Geistes gehört es, Bewusstsein zu haben.“

²⁰⁶ *Ethik*, 469. l. idéztem a fenti 196. jegyzetben. Az elmondottakra nézve lásd még a fenti 186. jegyzetben idézett kijelentéseket.

különösen befolyása lehet az akaratra. Ha az érték-tudatnak ezt a kétirányú működését jobban szemügyre vesszük, akkor azonban azt látjuk, hogy ez semmi más, mint az az ú. n. „*reális teleológia*“, amelyet Hartmann szerint sehol sem találhatunk meg máshol, mint az akaratban, mégpedig az akarat irracionális személyi determinánsában.²⁰⁷ Kétségtelen tehát, hogy ez a „*reális teleológia*“ az érték-tudatban is megvan. Ebből azonban csak két következtetést lehet levonni. Vagy azt, hogy a személyi létrétegben két „*reális teleológia*“ működik: az érték-tudaté és tőle függetlenül az akaraté, ami azonban ellenkeznék előbb idézett kijelentésével. Vagy pedig azt, hogy az érték-tudat teleológiája érvényesül tulajdonképpen az akaratban, s ezért a személy „irracionális magjának“ reális teleológiájára nincs szükség. Az akarat szabadságát ebben az esetben az érték-tudaton keresztül érvényesülő szellemi tartalmak és értékek szabadsága biztosítaná.

Hartmann lételméletének egészét tartva szem előtt, azt kell mondanom, hogy mind a reális szellemi lét, mind az értéktudat, mind a személy irracionális magja tulajdonképpen csak arra szolgál, hogy a lelki aktusok reális és a szellemi tartalmak ideális létszférája közt az összeköttetést biztosítsa. Az akaratban a kauzális determináns és az értékek determinációja mellett szerzőnk szerint még szerepet játszó „*harmadik*“ törvényszerűség sem más, mint a pszicho-fizikai realitás és az érték-törvények alatt álló ideális szellemi lét összefüggésének törvényszerűsége. Két közvetlenül egymáson „nyugvó“ létszféra összefüggésének magyarázatára azonban hibás dolog felvenni és közéjük ékelni egy harmadik létréteget. Hartmann szellemében is az volna a helyes eljárás, hogy a létrétegek közti „*hiatus*“-t, a létrétegek közti szakadékot — a „*Schichtendistanz*“-ot — a létrétegek *kategoriális összefüggésének* felderítésével eltüntessük.²⁰⁸ Ezért elhibázott a személy irracionális magjának fel-

²⁰⁷ V. ö. a fenti 157. jegyzettel.

²⁰⁸ *Der Aufbau der realen Welt*, 195. l.: „Zwischen diesen beiden (t. i. Schichten) ..., obgleich sie im Menschenwesen aufs engste verbunden sind, klafft der Hiatus der Seinsstruktur.“ U. o., 199. l.: „Es genügt für eine ‚Schicht‘ nicht, dass sie Glied einer Stufenfolge ist; es gehört zu ihr auch das Abgehobenensein von den benachbarten Schichten — soweit solche

vétele, de magának a *reális* szellemi létrétegnek a felvétele is. A reális szellemi lét gondolatát különben is el kell ejtenünk, ha a szellemet a lelki valóságtól élesen és következetesen el akarjuk választani.

Hartmann maga is egészen jól meg tudja magyarázni a lelki valóság és az ideális érték-világ kapcsolatát a reális szellem közbeiktatása nélkül: annak a reális valóságnak, amely az időtlen értéket magában rejt, szerinte nem kell időtlennek lennie.²⁰⁹ A szellem látszólagos időbelisége, a szellemi tartalmak „tényleges érvényesülése” pedig tulajdonképpen az őket „hordozó” lelki aktusok időbelisége csupán.²¹⁰ Ezért minden ideális létre, így az időtlen szellemi tartalmakra is, elmondhatná, amit az értékekről mond, hogy t. i. nem ezek változnak, hanem az érték-tudat, az emberek tényleges magatartása változik meg velük szemben.²¹¹

Hogy Hartmann ezeknek a helyes meglátásoknak ellenére is, a perszonális szellemnek reális valóságként való felfogása-

über oder unter ihr bestehen —, wenschon nicht durch einen Hiatus, so doch durch die Andersheit der in ihr einsetzenden Kategorien. Es gehört also stets eine gewisse kategoriale Selbständigkeit zu ihr, aber auch stets Abhängigkeit von der tragenden niederen Schicht.“ — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 379. l.: „Alles liegt hier an der Ergründung des Systems von Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten, die streng gesetzlich über den hiatus irrationalis hinüber und herüber walten.“ — L. a fenti 173. jegyz.

²⁰⁹ *Zur Grundlegung der Ontologie*, 316. l.: „Es ist zwar wahr, dass aller Wert etwas zeitloses ist, aber es ist keineswegs wahr, dass deswegen auch das Wertvolle selbst, das ihn hat, ein Zeitloses sein müsste.“

²¹⁰ *Das Problem des geistigen Seins*, 53. l.: „Der Geist muss im ‚Aufruhen‘ wohl gewisse Bestimmtheiten des niederen Seins aufnehmen. Er kann sie nicht aufheben, weil er von Gebilden getragen ist, die in ihnen gefangen sind (so die Zeitlichkeit, Endlichkeit, Zerstörbarkeit u. a. m.).“ U. o., 291. l.: „Der Geist ... hat die Niederungen des geistlosen Seins, auf denen er aufruht, noch an sich.“

²¹¹ *Zur Grundlegung der Ontologie*, 309. l.: „Zwischen ihrem (t. i. der Werte) idealen Sein und ihrer geschichtlichen Geltung ist also zu unterscheiden... Das Wertbewusstsein eben ist variabel... Der Wechsel ist nicht Wandlung der Werte, sondern Wandlung des Vorzugs, den bestimmte Zeitalter bestimmten Werten... verleihen.“ *Systematische Philosophie in eigener Darstellung*, 45. l.: „Nicht die Werte entstehen und vergehen in der Geschichte, nur das Wertbewusstsein wandelt sich.“

val, a lelki aktusok alacsonyabb létrétegéhez tartozó elemeket vegyített bele a szellemi tartalmak ideális létszférájába, nagyon is menthető, ha meggondoljuk, hogy milyen szorosan tapad egymáshoz és milyen nehezen választható el egymástól az emberben a lélek és a szellem: hiszen már lelki struktúránkat is *a priori* szellemi formák szövik át.²¹²

Az *objektív szellemnél* — vagyis az emberi társadalmakban a történet folyamán megnyilatkozó *kultúra* jelenségeinél — már élesebben elválík egymástól a lélek és a szellem; már csak azért is, mert az emberi tudat felett nincsen egy olyan magasabb társadalmi tudat, amely a kultúra szellemi tartalmának lelki „hordozója” lehetne. A kultúra jelenségei — az *erkölcsnek*, *konvenciónak* és *jognak* szabályrendszerei, a *tudomány*, *filozófia* és *vallás* gondolatrendszerei, a *művészetben*, *technikában* és a *politikai életben* kifejeződő eszmék, s „jelentéseinek” tartalmi gazdagságával nem utolsó sorban maga a *nyelv* is, — mind arra figyelmeztetnek, hogy ezen a területen változatos és gazdag *szellemi tartalmak* ideális létszférájával van dolgunk.²¹³ *Nicolai Hartmann* azonban mégis időben változó reális valóságnak tekinti az objektív szellemet is. Mégpedig azért, mert észreveszi a kultúra történeti változásait. Szerinte az objektív szellem is reális szellem: létformája nem merül ki a szellemi tartalmak

²¹² *Das Problem des geistigen Seins*, 79–80. ll.: „Anfang und Ende des persönlichen Geistes ist an organisches Leben, Geburt und Tod gebunden. Persönlicher Geist kann nicht von Individuum zu Individuum weitergegeben werden — er muss in jedem neu entstehen, wie das Seelenleben auch. Bewusstsein ist nicht übertragbar. Persönlicher Geist aber ist an ein Bewusstsein gebunden, kann sich von ihm nicht ablösen. Darin ist der objektive Geist anders gestellt.” — Ez az idézet is mutatja, hogy szerzőnk a perszonális szellemet a tudat lelki valóságával jórészt azonosítja: a szellemi élet nem a születéssel kezdődik, s a szellemi tartalom az egyéni tudatról is leválasztható, amint azt a fenti 199. jegyzetben idézett kijelentésével szerzőnk is elismeri. — Az *a priori* szellemi formákra vonatkozólag lásd a „*velünk született eszmékkel*” kapcsolatban a III. fejezetben elmondottakat.

²¹³ U. o. 166. l.: „Der Gemeingeist ist eben seinem Wesen nach kein Aggregat von Individuen, sondern... ein solches von geistigen Formen, Inhalten, Gültigkeiten. Man kann ihn als Inbegriff von Anschauungen, Wertungen, Vorurteilen usw. fassen...” — U. o. 161., 183. ll.

időtlen-ideális létében, hanem eleven történeti élete, időbeli keletkezése, érvényesülése és elmúlása van.²¹⁴

A kultúra szellemi tartalmának ez a történeti változása valóban nehéz kérdés elé állítja a filozófiát. Az időtlen szellemi tartalom nem változhatik. Ami változik, annak testi vagy legalább is lelki realitással kell bírnia; ezért, nézetem szerint, az volna a logikus eljárás, ha a kultúra változásait arra a lelki valóságra vezetnők vissza, amely a kulturális jelenségek szellemi tartalmát „hordozza”. Hiszen tudjuk, hogy a kultúra értékes valóság s így nem pusztán szellem, hanem a szellemi tartalmak testi-lelki „hordozóját” is magában foglaló többretegű valami. A szellemi létréteget Hartmann felfogása szerint is a pszichofizikai létrétegnek kell hordoznia. Szerinte nincsen „szabadon lebegő” szellem: a szellem léte pszichofizikai alapjához van fűzve. Önként kínálkozott volna számára tehát az a megoldás, hogy a szellem látszólagos változásait a pszichofizikai alap valóságos változásaira vezesse vissza. Hartmann azonban nem ennek a megoldásnak az útját követi. Az, hogy nem a *kultúra* és a *természet* dualizmusából indult ki, hanem a *szellemet* állította az alacsonyabb létrétegekkel szembe, most azzal bosszulja meg magát, hogy arra csábítja, hogy ne a többretegű kultúrában, hanem az egyrétegű szellemben keresse a kultúra változásainak okát. Ezért nem azonosíthatja az objektív szellemet sem a szellemi tartalmak ideális létszférájával, s ezért kell az objektív szellem számára reális „történeti létezést” követelnie. Ennek természetesen az a következménye, hogy a lelki valóság jellemző voltaival ruházza fel itt is, úgy, mint azt már a perszonális szellem esetében megtette, a szellemet. Nem meglepő tehát,

²¹⁴ U. o., 37. l.: „Aller Geist ... hat zweifellos Geschichte.“ U. o., 85. l.: „Das Ganze des Geisteslebens spielt sich in einer steten Dynamik ab.“ U. o., 161. l.: „Alle Gebiete des geschichtlich-wirklichen und sich wandelnden Geistes müssen herangezogen werden: Recht, Sitte, Sprache, politisches Leben nicht weniger als Glaube, Moral, Wissen, Kunst. Das sind Inhaltsgebiete des geschichtlichen Geistes; aber gerade ihre Geschichtlichkeit zeigt, dass sie in blosser Inhaltlichkeit nicht aufgehen, sondern geschichtliches Leben, Werden und Vergehen haben, und in der besonderen Art dieses ihres ‚Lebens‘ kann ihre Seinsweise fassbar werden.“

hogy a régen idejét mult „korszellem“ és „népszellem“ mintájára fogja fel az objektív szellemet, s hogy „hordozójául“ a „néptestet“ jelöli meg.²¹⁵

A kollektív lelkekkel és kollektív testekkel dolgozó társadalmi mitológiának erre a területére nem akarom szerzőnket követni. Csupán azt jegyzem meg, hogy a „néptest“ szerinte is az emberek tömegét jelenti.²¹⁶ A „korszellem“ és „népszellem“ pedig szerinte sem egyéb, mint szellemi „hatalom“ egyes emberek felett.²¹⁷ Az objektív szellem „történeti realitása“ sem jelent tehát mást, mint azt, hogy hatalma van az emberek lelke felett, hogy az egyesek tiszteletben tartják s életük és magatartásaik irányítójául elfogadják.²¹⁸ Ezek szerint azonban az objektív szellem reális léte tényleges érvényesülésében állana, abban, hogy az emberek a szellemi tartalmak irányítását tényleg követik. Ilyen „reális hatalommal“ azonban ideális létezők is bírhatnak. *Oboedientia imperantem facit*. Nem a tekintélynek kell reális léttel bírnia, hanem a neki engedelmeskedőknek. És szigorúan véve nem is a szellemnek van reális hatalma, hanem a neki engedelmeskedő emberek testi és lelki erejének.

²¹⁵ U. o., 164. l.: „Geschichtlich überlagert sich stets der Zeitgeist mit dem völkischen Geist.“ U. o., 66. l.: „Objektiver Geist ist allemal der Geist eines lebenden Volkes oder auch einer Völkerguppe. Er ist vom Volkskörper getragen, steht und füllt mit ihm...“ U. o., 180. l.: „Lebenden objektiven Geist gibt es nur getragen von einem lebenden Volkskörper, genau so wie den persönlichen Geist nur getragen vom lebendigen Leibe“, U. o., 242. l.: „Der lebende objektive Geist aber ist in jeder Gestalt geschichtlich realer Geist...: er ist in bestimmter Zeit, ...ist an das organische Stammesleben eines bestimmten Volkes gebunden... Darin besteht seine Einmaligkeit und Einzigkeit, dass er nur in dieser Zeit, in diesem lebenden Volke, unter diesen Umständen existiert...“ U. o. 301., 385. ll.

²¹⁶ U. o., 301. l.: „Sie (t. i. die Menge) ist der eigentliche Volkskörper...“

²¹⁷ U. o., 163. l.

²¹⁸ U. o., 168. l.: „Geschichtliches Gelten... ist ein Macht-Haben über die Gemüter, ein In-Ansehen-Stehen bei ihnen, ein Beherrschtsein und Geformtsein der Menschen durch das Geltende. Geschichtlich lebender Geist ist der die Individuen auf ihrem ganzen Werdegange in seinem Bann haltende und so von innen heraus sie gestaltende Geist.“ U. o., 406. l.: „...die ‚Geltung‘ ...ist das Anerkanntsein einer Ansicht in einem bestimmten Kreise der Lebenden...“

Az objektív szellem reális léte ekként szétfoszlik: az, amit Hartmann a szellem realitásának nézett, az ő tanítása szerint is egyes emberek testi cselekvéseire és lelki aktusaira bomlik széjjel. S a szellem szerepe csupán arra szorítkozik, hogy a pszicho-fizikai realitásnak ezeket a darabjait összetartsa: „*Geist verbindet*“.²¹⁹ Ezt a szerepét azonban mint ideális létező is be tudja tölteni: az objektív szellem reális létének felvételére sincsen tehát szükség.

E felfogás szempontjából Hartmann egészen helyesen tanítja azt, hogy az objektív szellem nem az embereken kívül, vagy mellettük létezik, hanem hogy összeesik az emberi szellemmel abban az értelemben, hogy sokak lelkében él, sokaknak — új nemzedékeknek is — átadható s így túlterjed az egyes ember életén.²²⁰ Ezzel a felfogásával természetesen ellenkezik az a tanítása, hogy az objektív szellem nem tevődhetik pusztán perszonális szellemekből össze.²²¹ De ha igaz az a nézete, hogy a perszonális szellemben jórészt már az objektív szellem van jelen, akkor ennek éppen az a felfogás felel meg, hogy az objektív szellem az egyes személyek érték-tartalmában él és nem is lehet más reális „hordozója“, mint az egyes emberek lelki valósága.²²² Kiténik ebből az is, hogy a szellem lényege szerint

²¹⁹ Az ideális léttel bíró szellemi tartalmaknak ezt az összekötő szerepét, hogy a testi-lelki realitás egyes részeit magasabb kulturális jelenségek egységévé foglalják össze, részletesen kifejtettem a kultúra egyik legfontosabb ágára, a jogéletre vonatkozóan — jóval a „*Das Problem des geistigen Seins*“ megjelenése (1933) előtt — 1926. március 8-án tartott akadémiai székfoglaló értekezésemben: „*A jogi személyek elmélete*“ c. munkámban (Budapest, 1931).

²²⁰ U. o., 222. l.: „Der Geist im Grossen ist keine Geist-Substanz; er ist auch kein Geist ausser oder neben dem menschlichen Geist, sondern durchaus nur dieser selbst...: als dasjenige, was in Vielen lebt, sich tradiert, übernommen, zu eigen gemacht, bewältigt und weitergegeben wird und deswegen der Beschränktheit auf das Individuum überhoben ist.“

²²¹ U. o., 167. l.: „Denn die Realität, die er (t. i. der objektive Geist) im einzelnen Individuum allein hätte, wäre ja vielmehr personaler Geist.“

²²² U. o., 273. l.: „Wie es ...eine Natur ‚in uns‘ — im Leben der Triebe, Neigungen etc. — gibt, so auch den Geist in uns, der immer in der grossen Masse seines Inhalts schon übernommener Gemeingeist ist“. — Minthogy „tradálni“ és átvenni csak a szellemi tartalmat lehet és nem reális aktusokat, nyilvánvaló, hogy itt szerzőnk is pusztán ideális létezőt ért „Gemeingeist“-en.

egységes: értékszempontok szerint formált szellemi tartalom.²²³ Perszonális szellem és objektív szellem közt a különbség testi-lelki alapzatuk különbsége csupán. Ez az egyik esetben az egyes ember, a másokban az embereknek az a tömege, amely nagyban-egésében azonos szellemi tartalmaknak hódol, és amelyet éppen a felfogásoknak, gondolatoknak, eszméknek és céloknak azonossága kapcsol társadalmi csoporttá össze.

A szellemnek nincsen más lelki „hordozója“, mint az ember. S minden ember szellemi tartalma részleteiben többé-kevésbé különbözik a többi emberétől, ha ezekével azonos „átlagos“ vonásokat mutat is. Hogy az individuális különbségek kiegyenlítésével hogyan választódnak ki általánosan elfogadott szellemi tartalmak, hogy a perszonális szellemek sokaságából hogyan alakul ki bizonyos korokban és bizonyos társadalmi csoportokban az objektív szellem, ez más kérdés. Kétségtelen azonban, hogy Hartmann szerint is az egyes személyek szellemi életéből integrálódik az objektív szellem történeti realitása. Helyesebben: az egyes emberek testi-lelki valóságából tevődik össze az a realitás, amely az ideális léttel bíró objektív szellemet hordozza, és amelyet éppen az objektív szellemi tartalmak kapcsolai foglalnak valamely történeti, társadalmi vagy kulturális jelenség egységévé össze. Ennek a kulturális jelenségnek csupán egységét adja meg a szellem, realitása azonban a szellemtől összefogott lelki folyamatok és cselekvések realitásában van. Ennek az integrálódási folyamatnak megvilágítására Hartmann maga is azt az állatvilágból vett hasonlatot használja fel, hogy az állatfaj élete sem áll másból, mint számos egyed életéből, bár túlterjed az egyedek életén.²²⁴ Amint

²²³ U. o., 162. l.: „Das Innenwesen von Subjekt, Person, Akt, Bewusstsein, Selbstbewusstsein ist schwer zu fassen. Aber das sind nicht Momente des objektiven Geistes. Dieser ist... ganz und gar Geformtheit, Geprägtheit, inhaltlich greifbare Gestaltung...“

²²⁴ U. o., 247. l.: „...man darf, ohne viel zu wagen, das Leben des objektiven Geistes sehr wohl als ein solches verstehen, das sich aus dem mannigfaltigen Geistesleben der Einzelpersonen integriert. Das trifft hier in ähnlicher Weise zu wie im Reich des Organischen, wo auch das jeweilige Leben einer Tierart sich aus dem Leben der Individuen integriert. Es kommt nur darauf an, ob die Integration eine blosse Summe darstellt oder ein Gebilde eigener Art und eigener Lebendigkeit ergibt. Im letzte-

azonban hiba volna az állatfajoknak az egyedek realitásától különböző realitást tulajdonítani, úgy helytelen az objektív szellemet reális valóságként fogni fel: reális a kultúra életében egyedül az individuum, az ember.

E felfogás szempontjából egészen következetesen tanítja szerzőnk az erkölcsről, mint kulturális jelenségről, hogy az az egyes személyek objektíve közös etoszában, az értéktudatunkban található azonos értékekből áll.²²⁵ A jogról pedig, hogy „történeti realitása“ tényleges érvényesülésében rejlik, abban, hogy az emberek helyeslik és követik szabályait: a jog „élete“ nem jelent mást, mint azt, hogy az emberek a jog szerint élnek.²²⁶

ren Falle wird man ihm auch die Eigengesetzlichkeit nicht absprechen dürfen“. U. o., 66. l.: „... nur dass im Ausgleich der individuellen Besonderheiten sich ein Durchschnitt von relativer Konstanz ergibt...“ — *Ethik*, 726. l.: „... im Leben der Gattung... (entfaltet sich) im Verhältnis von Sterblichkeit und Reproduktion der Individuen eine ganz eigene, keinem niederen Gebilde zu Gebote stehende Art der Erhaltung... Nicht Subsistenz ist diese Erhaltung des Lebens — denn Subsistenz gerade ist das Fortbestehen des niederen Gebildes... im Wechsel des höheren — sondern eine Art Superexistenz des komplexen und der Ordnung nach höheren Gebildes im Wechsel der niederen. Denn das Leben gerade mit seinem höheren Prinzip besteht fort über dem Fluss der Individuen“. — Reámutat Hartmann arra is, hogy már az állat is közösségben él: „Das Tier steht immer schon in der Lebensgemeinschaft der Art“. (*Das Problem des geistigen Seins*, 178. l.) Ezért az emberi társadalom egységének természeti alapja is van; a szellemi tartalmak nem az egyedüli egyesítő tényezők: „... der Zusammenschluss der Individuen selbst... (wird) nicht erst vom Geiste geschaffen... Der Geist vielmehr übernimmt den Zusammenschluss von der niederen Seinsschicht, dem organischen Leben. Und nur die Überformung zum höheren Gebilde, zur aktionsfähigen Einheit und Ganzheit, ist sein Werk“. (U. o., 178. l.)

²²⁵ *Das Problem des geistigen Seins*, 270. l.: „Die bestehende Moral ist ... nur das objektiv Gemeinsame im Ethos der Individuen, und zwar als die in ihrem lebendigen gemeinsamen Wertempfinden bestehende Geltung der gleichen Werte, ihr gemeinsames Erfasstsein von ihnen“.

²²⁶ U. o., 252. l.: „Nur inhaltlich lässt sich das geltende Recht als ein Inbegriff getroffener Bestimmungen fassen; seine Seinsweise in der Geschichte ist etwas anderes: das Lebendigsein der Gesetze im gemeinsamen Rechtswillen und -Empfinden der Menschen. Das ‚Leben‘ der Gesetze in den Menschen ist insofern identisch mit deren Leben nach ihnen...“ U. o., 237. l.: „... dass die Mitlebenden, im Ganzen genommen, das bestehende Recht im Ganzen gutheissen und als das ihrige anerkennen“. U. o., 269. l.

A jognak a kultúra realitásának magyarázatánál igen nagy jelentősége van azért, mert nincsen az objektív szellemnek még egy olyan területe, amelyen a realitás kérdése gyakorlatilag is annyira fontos szerepet játszana, mint a jog területén. Az a kérdés, hogy valóságos, „élő” joggal van-e dolgunk, nemcsak a jogtudományoknak, de a gyakorlati jogalkalmazásnak is alapvető kérdése, mert ettől függ például, hogy alkalmaz-e valamely szabályt a bíró, akinek feladata, hogy az élő s ne az érvényüket vesztett jogszabályok alapján döntse el az eléje kerülő jogeseteket. Éppen ezért a jogfilozófiának is igen alaposan vizsgált kérdése az, hogy miben áll a jog „élő” volta, *tényleges érvénye*, vagy mint mondani szokták: „*pozitivitása*”. Az utolsó félévszázad jogbölcseletének nincsen alapvetőbb problémája, mint a jogi norma és az élet vonatkozása, mint az *érték és a valóság*, a „*Sollen*” és a „*Sein*” viszonya a jogélet területén. Ha Hartmann ezt az igen alapos és nagyterjedelmű újabb jogbölcseleti irodalmat behatóan ismerte volna, bizonyára tartózkodott volna attól, hogy valamiféle misztikus „*kor-szellem*” vagy „*népszellem*” és „*néptest*” útmutatása nyomán keresse a kultúra „életének” magyarázatát s jusson el nemcsak a kultúra realitásának, de a kultúrában rejlő szellem realitásának állításához is. A jogfilozófiában ma már nem beszélnek a romantikus kor „*népszelleméről*”, és a pszicho-fizikai realitástól különböző sajátos „*jogi realitásról*” sem. Eldöntött kérdésnek tekinthető, hogy a jog „élő” volta a jog *tényleges érvényesülésében*, vagyis emberi cselekvések *testi és lelki realitásában* áll. Nem valami magasabb „szellemi realitás” hordozza a jogi norma-tartalmakat, hanem az érzékelhető lelki folyamatok és testí cselekvések realitása az, amelytől ezek a normák életet és valóságot nyernek. A *Justinianus* korabeli római jog a nagy császár törvénykönyveiben reánk maradt. De ma már nem „élő” jog többé, mert hiányzik belőle a húsból-vérből való, gondolkodó, érző és akaró embereknek az a tömege, amely életét ezek szerint a régi jogszabályok szerint élte le. Ha azonban akadna újból egy olyan társadalom, amelyben az emberek megint a római jogot fogadnák el cselekvéseik irányítójául, akkor ez a „holt” jog ismét „életre” kelne, aminthogy a középkor végén

történt „receptiója“ alapján valóban „érvényben volt“ Németországban egészen 1900-ig (*usus modernus Pandectarum*).

A jog „élő valósága“ tehát semmi egyéb, mint szellemi tartalmának az emberek szubjektív lelkiségével való kapcsolata. A lélek ragadja meg az időtlen normát s valósítja azt meg testi cselekvések útján a külvilágban. Hogy az időtlen norma és az időbeli testi-lelki realitás közti kapcsolat miképpen lehetséges, az újabb jogfilozófiának sokat vitatott kérdése. Nehéz kérdés az is, hogy milyen értelemben beszélhetünk a jog történeti változásairól; az időtlen jogi norma természetesen nem változik. Egyik régi értekezésemben e kérdésnek azt a megoldását próbáltam bizonyítani, hogy a jog minden változásánál tulajdonképpen annak a kapcsolatnak a felbomlásáról van szó, amely az élő jogban a norma szellemi tartalma és a testi-lelki realitás közt fennáll, de egy új kapcsolat létrejöveteléről is: a fejlődő „élet“ testi és lelki erői ledobják magukról a régi normát s összeköttetésbe lépnek egy újjal.²²⁷ A jog „pozitivitásának“ vizsgálatából nyert eredményeket egy újabb tanulmányomban pedig alkalmazni törekedtem a kulturális jelenségek „élő valóságára“ általában; különösen a tudomány, az erkölcs, a gazdaság és a hatalom társadalmi jelenségeire nézve igyekeztem kimutatni, hogy ezek is, akárcsak a jog, pusztán ideális léttel bíró szellemi tartalmakból és emberi cselekvések testi-lelki realitásából tevődnek össze.²²⁸ Az évezredes jogtudomány és az újabb jogfilozófia alapjáról szemlélve *Nicolai Hartmann*-nak az objektív szellem realitásáról szóló elméletét, semmiképpen sem fogadhatom el tehát azt a bennerejlő gondolatot, hogy a testi-lelki realitáson kívül még egy realitást, a rejtélyes „szellemi realitást“ is fel kellene vennünk.

Hartmann maga is elejti ezt a gondolatot az *objektívált szellemre* vonatkozó felfogásában. Objektívált szellemen az élő lelki valóságról leválasztott és materiális léttel bíró kultúrákban megtestesített szellemet érti. S az objektívált szellem-

²²⁷ *A jogi normák változásának problémája*. Athenaeum, X. köt., 1924., 1. s köv. II.

²²⁸ *Recht und Gesellschaft*, Zeitschrift für öffentliches Recht, XXI. köt., Wien, 1942., 537. s köv. II.

re vonatkozólag neki is az az álláspontja, hogy ez csupán *ideális* és nem *reális* létezéssel bír.²²⁹ Jól látja itt, hogy hiba volna például a márványszoborban rejlő eszmének létét a márvány létével összezavarni, vagy azt a zenei gondolatot, amelyet egy szonáta fejez ki, a hanghullámokkal egynek venni s a tudományos művet papiros és nyomdafesték keverékének tekinteni. A szellemi tartalom „hordozója” ezekben az esetekben nem a lelki, hanem a materiális valóság; ezért nem áll módjában szerzőnek a szellemet a lélekkel összezavarni s a lelki aktusok realizálását a szellem realizálásának nézni, úgy, amint ezt a lélek és a szellem éles elhatárolásának nehéz volta a perszonális szellem és az objektív szellem esetében lehetővé tette neki.

Az, hogy ennek az objektíviált szellemnek szerzőnk még igazi, „önmagában megálló” (*ansichseiend*) ideális létet sem tulajdonít, számunkra mellékes.²³⁰ Az az „önmagában megálló”

²²⁹ *Das Problem des geistigen Seins*, 62–63. II.: „... nur der personale und der objektive Geist sind ‚realer Geist‘, der objektivierte ist es nicht; und was an den geformten Werken real ist, das ist nicht ihr geistiger Gehalt, sondern nur die geformte ‚Materie‘, in der er festgehalten ist (die Schrift, der Stein mit seiner Raumform).“ U. o. 349–350. I.: „Der ‚objektivierte Geist‘ ... ist aus dem Leben der Subjekte herausgetreten, und damit auch aus dem Leben desjenigen Gemeingeistes, der ihn hervorgebracht hat. Er ist der ‚nur noch‘ als Objektivation bestehende, der sich nicht lebende und sich entwickelnde, also auch nicht geschichtlich reale, sondern der bloss in seiner Geformtheit als solcher stabil gewordene Geist“. U. o., 441. I.: „Objektivierter Geist ist nur geistiges Gut, nicht geistiges Leben“.

²³⁰ U. o., 444. I.: „Das geistige Gut eben hat kein Sein ohne den lebenden Geist; seine Idealität ist eine bloss erscheinende“. U. o., 403–404. II.: „Damit treten jene Gestalten (t. i. der Dichtung) ... dicht neben das echte ideale Sein — neben das der Wesenheiten —, es ist dieselbe Zeitlosigkeit und Ewigkeit, in die sie erhoben sind. Aber da es nur erscheinende Gestalten sind, so sind sie auch nur als erscheinende, nicht als seiende dahin erhoben. Und insofern wiederum teilen sie jenes ideale Sein keineswegs ... ihre Idealität selbst ist nur erscheinende Idealität ... nicht ansichseiende Idealität ... Gerade so erfüllt sich an ihnen das Grundgesetz des objektivierten Geistes: er ist der über seine Zeit hinausgehobene, nicht real ‚lebende‘, aber auch nicht zur blossen Wesenheit verflüchtigte — in der Leere der Allgemeinheiten aufgehende —, sondern der mit seiner Lebensfülle im Realgebilde festgehaltene Geist“. U. o., 448. I.: „Eigentlicher Geist ist nur der lebende; das geistige Gut, abgelöst von ihm, ist nicht nur leblos, sondern überhaupt nichtseiend, seine Seinsart ist das Für-ihn Sein“.

ideális lét, melyet például a matematikai tárgyaknak és bizonyos mértékben az értékeknek is tulajdonít, valójában igen problematikus; tulajdonképpen a platói „chorizmus“ kísért ebben a gondolatban. A lelki aktustól hordozott intencionalis tárgy és a transzcendens ismereti tárgy különbségének ismeretelméleti kérdése sem érdekel bennünket ebben a vonatkozásban.²³¹ A kulturális valóságban minden szellemi tartalom, a perszonális és az objektív szellem is — éppen annak a tanításnak az értelmében, hogy „es gibt keinen freischwebenden, sondern nur einen aufruhenden Geist“ — mint az alsóbb létrétegtől „hordozott“, s nem mint „önmagában megálló“ jelenik meg.

Fontos az, hogy Hartmann szerint az élő (perszonális és objektív) szellem is csupán objektívációiban ismerhető meg.²³² Láttuk, hogy szerzőnk szerint minden szellemnek lényeges vonása, hogy felfogható és átadható, tradálható: a perszonális és az objektív szellem „élete“ s a szellem „összekötő“ szerepe az emberek közti átáramlásnak ezen a jelenségen nyugszik. Átadni azonban, ugyanesak szerzőnk szerint, csupán az objektívált szellemet lehet.²³³ Ezek alapján azt kellene hinnünk, hogy minden szellem objektívált szellem. A szellemnek Hartmanntól kiemelt összes jellemző vonásai, — az időbeli reális létet, a szellem „élő“ voltát, kivéve, — csupán az objektívált szellemre illenek reá. A szellem reális „élete“ pedig csak ott játszik szerepet Hartmann szerint is, ahol a szellem az élő lélekkel találkozik

²³¹ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 530. l.; idéztem a fenti 203. jegyzetben.

²³² *Das Problem des geistigen Seins*, 444. l.: „Der lebende Geist wird fassbar — sich selbst wie dem Epigonen — erst in seiner Objektivation“.

²³³ U. o., 445—446. ll.: „...aller lebende Geist (schafft) in allen Gestaltungen, die er sich gibt, zugleich auch Objektivationen eben dieser Gestaltungen... Die Form seines Lebens beruht auf dem geistig Gemeinsamen der Individuen; ein solches aber kann nicht bestehen ohne Verständigung und Tradierung des Gemeinsamen... Sprache, Mimik, Begriffsbildung gehören zwar ihrem Grundwesen nach durchaus dem lebenden Geiste an. Aber eben als Elemente des lebenden Geistes bestehen sie doch in ständigem, unübersehbar mannigfaltigem Hervortreiben von Objektivationen.“ U. o., 349. l.: „...der Einzelmensch objektiviert sich schon in seinen Worten, seinen Taten, im Wirken, in der Arbeit, im Werk.“

s ezért hiányzik az objektivált szellemből. Nyilvánvaló, hogy szerzőnk a lélek életét vetíti bele a szellembe. A lélektől különböző élő szellem egyébként nem is volna megismerhető, mivel szerinte még a szellem maga is csupán *objektívációiban* ragadhatja meg és ismerheti meg magát. Ha tehát a szellem élő realitását nem utaljuk oda, ahová valójában tartozik, vagyis a lelki aktusok eleven valóságába, akkor megint az irracionális tényező sötét birodalmában s a metafizikai spekuláció örvénye szélén állunk.²³⁴

Az elmondottakból a szellem egységes természete is kiviláglik. Szellem csak egyféle van: ideális létű, érték-elvek szerint kiformált szellemi tartalom. A perszonális, az objektív és az objektivált szellem különbsége csupán a szellem reális „hordozójának” különbségét jelöli meg. Tulajdonképpen minden szellem „objektív”. A perszonális szellemnek csak hordozója, az egyéni lélek, szubjektív. S a Hartmann-féle „objektív szellem” nem objektívebb a perszonálisnál; az „objektív szellem” hordozója sem az, mert a szubjektív lelkiiségek tömegéből sem lesz objektivitás. A lélek szubjektivitásától teljesen mentesnek, igazán objektívnek csak az objektivált szellem látszik; a szubjektív lelkiiségre azonban ennek is szüksége van: az élettelen anyagba rejtett szellemnek sincs „értelme” élő és megértő lelkiiség nélkül. Ezt fejezi ki Hartmann azzal a gondolattal, hogy az objektivált szellemnek nem „önmagában megálló”, hanem csak „megjelenő” idealitása van.

Ez a felfogás sokban hasonlít *Hans Freyer* felfogásához, aki sohasem beszél *reális* szellemről, minthogy mindig kiformált szellemi tartalmakat ért a szellemen. Nem tesz különbséget objektív és másfajta szellem között, mert minden szellemet egyaránt objektívnek vesz s ilyenként állít szembe a szubjektív *lelkiiséggel*, amely megalkotta, amelyről leválasztható s

²³⁴ U. o., 444. l. (idézve a fenti 232. jegyzetben). — Hartmann vizsgálódásainak egyik végső eredményét vonja le akkor, midőn azt mondja, hogy: „Das Loben des geschichtlichen Geistes ist überhaupt wesentlich ein Ringen mit objektiviertem Geist — nicht weniger, als es auch wesentlich Schaffen von Objektivationen ist.” (U. o., 454. l.) A valóság azonban az, hogy nem az élő reális szellem küzd a holt ideális szellemmel, hanem az élő reális lélek az időtlen szellemmel.

amelybe visszatérhet.²³⁵ Freyernek ez a felfogása különösen azért érdekel bennünket, mert azt mutatja, hogy Hegelhez közelálló filozófusok is eljuthatnak egy olyan álláspontra, mely szerint a szellemen nem reális valóságot, hanem szellemi tartalmat, ideális léttel bíró „jelentést” kell érteni.

Az elmondottakkal megpróbáltam kimutatni azt, hogy a szellem reális voltának felvétele nem következik logikusan magának Hartmann-nak alapvető lételméleti gondolataiból sem. Ha bizonyításom sikerült, akkor azt mondhatom, hogy a *reális szellem* gondolata törést jelent a Hartmann-féle világképben: ez a megfoghatatlan, misztikus, nem érzékelhető és mégis reális szellem utat nyit arra, hogy ebbe a világos, spekulációtól mentes, a fenomenek közvetlen szemléletén felépülő világképbe az *irracionalis* elem sötétségébe burkolódzó metafizikai spekulációk nyomuljanak bele. Különben is csak a reális szellem fantomjának elűzése után lehet Hartmann világképét Rickert világképével közös nevezőre hozni: Rickertnél ugyanis a „jelen-

²³⁵ Dr. Hans Freyer: *Theorie des objektiven Geistes*. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. II. kiadás, Leipzig—Berlin, 1928, 50. l.: „Ein Konkretum ist da: seelisches Leben mit einem objektiven Sinngehalt... objektiver Geist (ist)... nur da möglich, wo.. ein gegenständlicher Sinngehalt... vom subjektiven Seelentum Besitz ergriffen hat. Kultur beginnt, wo derart im aktuell-seelischen Leben ein objektiver Sinn aufgeht. Dass das geschieht, ist das eigentliche Urphänomen des objektiven Geistes und gibt Berechtigung, die Welt des objektiven Geistes als eine neue Sphäre gegenüber der Welt des seelischen Lebens anzusehen. Die Behauptung aber, dass der gegenständliche Sinn eines Gebildes von seinem psychologischen unabhängig sei, leugnet... nicht dieses reale Zusammensein von Seelentum und gegenständlicher Bedeutung...” U. o., 86. l.: „Der objektive Geist... ist geprägte Form und beharrt unwandelbar...” U. o., 75. l.: „...das einzelne Stück objektiven Geistes... (ist) von subjektivem Seelentum hervorgebracht... und (wird) von subjektivem Seelentum zurückempfangen... Aus diesem Strom seelischer Energien, von dem sie beständig durchflutet sind, haben wir die Formen des objektiven Geistes herausgehoben.” U. o., 105. l.: „Jeder Zug im Werk, den das eine Subjekt objektiviert hat, ist nunmehr für die übrigen Subjekte Objektivität... als Objektivation eines fremden Subjekts; das Seelentum wird... beständig gewechselt. Dieser beständige Subjektwechsel... bringt es mit sich, dass sozialgeschaffene Gebilde aus dem Lebensprozess niemals eigentlich heraustreten...”.

tések", szellemi tartalmak és értékek világa mindig csupán *irreális* létszférát jelent.

A reális szellem gondolatának elejtésével, nézetem szerint, az a kapu is bezáródik, amelyen át „*a személy irracionális magja*“ beléphetett szerzőnknek az akarat szabadságáról szóló elméletébe. Mert ha a szellemnek csupán ideális létezését tulajdonítunk, akkor ez a megérthető szellemi lét, — amelyhez az ideális értékvilág is hozzátartozik — közvetlenül kapcsolódhatik a „hordozására“ alkalmas és ugyancsak elvileg megismerhető lelki valósághoz, s ekként az „irracionális mag“ közbeiktatására nem nyílik alkalom. E felfogás szerint az értelmes emberi akaratot is mind a reális lelki, mind az ideális szellemi létbe bele-nyúló kulturális jelenségnek kellene tekinteni, s nem szabadna azt e két létszféra között imbolygó rejtélyes reális szellem homályába veszni hagyni. Az akarat szabadságának forrását pedig a szellem szabadságában és abban a szabadságban kellene keresni, amelyet a szellem a vele összefüggő lelki valóságra is kisugároz. Az akarat szabadsága ekként az értelem számára hozzáférhető szellemi világ szabadságából s az emberi értelem világosságából fakadna, s nem maradna „metafizikai rejtély“.

De akár a reális szellem gondolatán át, akár ettől függetlenül jutott is el Hartmann „*a személy irracionális magjának*“ felvételéhez, az elmondottak alapján kétségtelennek látszik, hogy amint a szellem realitásának gondolata nem, úgy ez az irracionális mag sem sarjadt ki következetesen szerzőnk lételméletének alapvetéséből. A Hartmann-féle egymásra rakódó lét-rétegek tagozatában irracionális mélyrétegek számára nincsen hely.

Az akarat szabadságáról szóló aprólékos fejtegetései különben is azt a benyomást keltik, hogy ő maga sem törekszik arra, hogy ezt a problémát a saját filozófiai alap-felfogása szigorú konzekvenciáinak levonásával oldja meg. Ő magából a fenoménből, a szabad akarat etikai értelméből, a szabad elhatározás érzéséből, az etikai beszámítás és felelősség, valamint a bűnösség és büntudat erkölcsi adottságaiból indul ki. S a fenomént valóban helyesen írja le, amikor megállapítja, hogy a szabad akarat kétirányú függetlenséget jelent: szabadságot az okozatosság kényszerétől, de egyúttal szabadságot az

értékektől is, azt, hogy szabadon választhatunk jó és rossz között. Az ehhez fűzött filozófiai magyarázat — az, hogy ezt a kétirányú szabadságot csak a személy irracionális magja biztosíthatja — azonban hibás. Hibás pedig nemcsak azért, mert, amint láttuk, következetlen és ellentétbe jut szerzőnk lételméletével, hanem azért is, mert ellentétbe jut magával a fenomennel is. A fenomenben semmi utalást sem találunk az észnélküli, irracionális szabad akaratra. Ellenkezőleg, mindazok az erkölcsi adottságok, amelyekből az akarat szabadságára következtethetünk, értelmes emberi akaratot tételeznek fel. Az értelmes ész az, amely nemcsak az okozatossággal, de az értékekkel szemben is szabaddá tesz. Az, hogy szabadon választhatunk jó és rossz között, nem irracionális, észnélküli választást jelent, hanem azt, hogy tudói vagyunk jónak és rossznak: „*scientes bonum et malum*“. Az akaratot szabaddá éppen ez az értelmi elem: az erkölcsi értékek ismerete teszi. Az embert szellemének értéktartalma képesíti arra, hogy az okozatos lehetőségek határain belül az oktörvénytől függetlenül cselekedjék; de szellemének ez a sajátos érték-tartalma, amely az ideális érték-világ „önmagában megálló“ általános értékrendjétől eltérő egyéni értékfelfogást és érték-hierarchiát jelent, teszi képessé arra is, hogy az általános érték-renddel szemben is állást foglaljon.

Az, hogy az ember reális lelki világába miképpen lép be a szellem — aristotelesi felfogás szerint „kivülről“: szinte úgy, mint egy másik világ küldöttje²³⁶ — hogy a lelki aktushoz miképpen kapcsolódik a szellemi értéktartalom, ma még tisztázatlan kérdés. A szabad akarat problémájánál azonban elsősorban nem is a létszférák közötti összefüggés homályos kérdésének tisztázásáról van szó és különösen nem arról, hogy a létszférák közti űrt — a „*Schichtendistanz*“-ot — „*hiatus irrationalis*“ gyanánt fogjuk fel és irracionális tényezőkkel próbáljuk kitölteni. Mert hiszen a létszférák és létrétegek között talán nincs is „*hiatus*“, összefüggésük talán túlságosan is szoros: lehet, hogy szorosan egymáshoz tapadnak, sőt hogy egymásba is nyúlnak: minden okunk megvan annak a feltételezésére, hogy már a lelki élet is szellemi formákkal van teleszöve. A szabad akarat

²³⁶ Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, 50. l.

problémájánál *közvetlenül* nem ezekről az ontológiai kérdésekről, nem arról van szó, hogy a lélek és a szellem kétségtelenül fennálló kapcsolatát filozófiailag hogyan magyarázzuk meg, hanem arról, hogy ezt a kétségtelenül fennálló kapcsolatot tudomásul vegyük, s az akarat szabadságának lehetőségét annak az alapján vizsgáljuk. E mellett a kiinduló pont mellett viszont aligha juthatunk más eredményre, mint arra, hogy az akarat szabadságának forrását a lélekkel szorosan összefüggő szellemnek — vagy ha úgy tetszik, az intellektusnak — szabadságában találjuk meg.

Az bizonyos, és már Aristoteles jól látta, hogy az akarat összetett jelenségében van ösztönszerű, irracionális elem is: maga az akarás és ennek dinamikája, a „*pars appetitiva*”. De az is bizonyos, és ezt is látta Aristoteles, hogy van benne értelmi elem is: az ész értékelő választása, a „*pars intellectiva*”.²³⁷ Az akarat szabadsága pedig merőben ebben az utóbbi részben gyökerезik, merőben azért lehetséges, mert az embernek szellemi érték-tartalma van. Ahol ilyen nincs, hiába maradt meg az irracionális ösztön, nem beszélhetünk szabad akaratról. És éppen ebben a szellemi érték-tartalomban áll a „személyiség” is, nem pedig valaminő „irracionális magban”. Az, hogy a cselekvésnél az akarat intellektuális része kellő mértékben tudott-e érvényesülni, a probléma lényegét már nem érinti; mert ha nem tudott volna, ez csupán azt jelentené, hogy az akarat és a cselekvés nem volt szabad. Láttuk, hogy az emberi szellem irányító hatalma számára a Mindenség végtelen határain belül csak igen kis tér maradt szabadon, hogy a végzetszerűség mélyen belenyúljon szűk körben lezajló életünkbe is, hogy az akarat csak nagyon korlátozottan s nem korlát nélkül, nem feltétlenül, nem abszolúte szabad. De annál szabadabb, minél gazdagabb az emberi szellem érték-tartalma, minél eszesebb az ember. És annál nagyobb az erkölcsi felelőssége is. Az irracionális elem felülkerekedésével egyenes arányban csökken az erkölcsi felelősség, s így a személy Hartmann-szerinti „irracionális magja” az erkölcsi felelősség hordozója sem lehet.

²³⁷ L. a fenti 67. jegyzetben megjelölt szövegeit.

VII. A szabad akarat és a jog.

Ha az előbbi fejezetben végzett kritikai munkám eredményes volt, akkor sikerült volna kimutatnom azt, hogy Rickert is és Nicolai Hartmann is a saját alapfelfogásának cserbenhagyásával — s nem az alapulvett filozófiai világkép logikus konzekvenciáinak levonásával — jutott el a szabad akarat kérdésében elfoglalt álláspontjához. Ennek az értekezésemnek célja ezzel szemben éppen az volt, hogy az általános filozófiai világszemléletnek és a szabad akarat problémájának szoros összefüggését tekintetbevéve, az alapul választott filozófiai világképből jusson el e kérdés tisztázásához. Nem foglalkoztam ezért problémánk erkölcsi oldalával sem, bár rendesen éppen az erkölcsi világ változatosan gazdag és élettől eleven jelenségeiből, és különösen az erkölcsi felelősség érzéséből kiindulva szokták bizonyítani azt, hogy az akarat szabad. Nézetem szerint azonban a „*Du kannst, denn du sollst*“ gondolatát követő bizonyítás nem egészen hibátlan.

Nem foglalkozom az akarat szabadságának elismeréséből adódó erkölcsi konzekvenciákkal sem. Sem azokkal a következtetésekkel, amelyeket az akarat szabadságából az emberrel foglalkozó összes tudományok számára levonni lehet. Csupán egyetlen tudomány, a jogtudomány számára legyen szabad nekem, magyar jogásznak, befejezésül néhány egészen vázlatos alapelvet leszűrni abból az eredményből, amely ebből az értekezésből kifejececsedni látszott.

Az akarat szabadságára vonatkozó vizsgálódásom eredménye az volt, hogy ez nem jelent semmiféle misztériumot vagy metafizikai rejtélyt, hanem jelenti azt, hogy az ember gondolkodó, eszes lény, aki saját esze szerint cselekedhetik: „*Cogito, ergo liber sum*“. Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben a szabad akaratra minden jog-ág területén szükség van. Mert nem volna értelme annak, hogy olyan lényekhez intézzünk jogi parancsokat, akik a jogi normák értelmét felfogni s akaratukat e normák érték-követeléseikhez igazítani nem tudják. De nyilvánvaló az is, hogy egyik jog-ág területén sem érvényesülhet a szabad akarat korlátlanul. Mert hiszen minden jogszabály már korlátozni, befolyásolni törekszik a szabad akarat elhátározást.

Ha azonban a szabad akarat értelme valóban az, hogy az ember a saját esze szerint cselekedhetik, akkor a jog összes ágai közül kétséggkívül a *magánjog* biztosítja a legtágabb teret a szabad akarat érvényesülésének. Mert hiszen a magánjog vezérlő gondolata éppen az, hogy az ember a saját esze szerint intézhesse, legalább is ennek a jognak a korlátai között, a maga ügyes-bajos dolgait, a maga esze szerint alakíthassa rövid kis életét. Szocialista és kommunista eszmék térhódítása s a totalitáros szellemű állami beavatkozás fokozódása folytán a magánjog területe napjainkban egyre jobban szűkül. Azonban semmiféle „szociális gondolatra“ való hivatkozás sem döntheti meg azt az igazságot, hogy a lelki önállóságban rejlő népi erő végzetes elsorvadásához vezetne és súlyos erkölcsi veszteség volna, ha a magánjog eltűnnék, vagy aránytalanul összezsugorodnék.

A magánjoggal szemben a *közjog* az ellentétes elvet képviseli: szabad akaratára tekintet nélkül aláveti az embert az államhatalom uralmának. Szabad akaratú eszes teremtmény számára azonban az államhatalom erkölcsileg csak akkor elviselhető, ha nem zsarnoki, ha a *politikai szabadság* útján a hatalomnak alávetettek maguk is beleszólhatnak a hatalom gyakorlásába. Amíg tehát a magánjogban a szabadság az alapelv, addig a közjogban a szabadság csupán mint a hatalmi elv korrektívuma jelentkezik. A politikai szabadságnak erkölcsi szükségessége különösen égetővé válik olyan időkben, mikor a magánjog területe csökken, amikor tehát veszélyben forog az az utolsó zug is, ahol a szabad akarat legálisan meghúzhatná magát. Abszolutizmus szilárdan biztosított magánjoggal — amilyen a római césároké volt — erkölcsileg romlott s a közérdek iránt közömbös korokban: türhető közjogi életforma. A magánjog iránt is kevés tiszteletet mutató az a diktatúra azonban, amelynek alapelve, hogy az államban „elég egy okos ember“, súlyos erkölcsi kifogás alá esik, mert a szabad akaratukról, saját eszüik használatáról való lemondást, vagyis az erkölcsi öngyilkosságot, az állattá vagy géppé válást követeli meg polgáraitól. Ha ez a diktatúra a könyörtelen terror eszközeivel tartja fenn magát — pedig a hatalom belső dialektikájának útján többnyire eljut idáig — akkor erkölcstelensége még csak fokozódik: mert hiszen nem enged polgárai számára más sza-

bad választást, mint választást a fizikai vagy erkölcsi megsemmisülés között. A terror uralmával azután a büntetőjog is megszűnik s a hatalmon levő hóhérok véres komédiájává válik.

A *büntető jognak* egyébként igen szoros a kapcsolata a szabad akarat kérdésével. Ha a magánjog úgy függ össze problémáinkkal, hogy érvényesülési teret biztosít a szabad akarat számára, akkor a büntető jog viszont úgy, hogy a bűn és bűnhődés gondolatán, vagyis az *egyén* erkölcsi felelősségének elvén épül fel. Az erkölcsi felelősség hordozója nem lehet más, mint a szabad akaratú ember. Ezért lehetetlenek mai tudásunk és erkölcsi felfogásunk mellett az állat-perek, s ezért lehet büntetőjogi felelősségre is csak eszes embert vonni, bár közigazgatási úton védekezni esztelenek ellen is lehet. Az erkölcsi felelősség individualista gondolatából azonban az is következik, hogy az eszes embert is csupán saját szabad akaratából elkövetett cselekvéseiért lehet büntetni, de semmiesetre sem mások hibájáért, vagy mások *előnyéért*. Hivatkozzanak bár a népi szolidaritásra, az államérdekre, vagy más külső célszerűségi okokra: ártatlanoknak elítélése nem büntető igazságszolgáltatás, hanem legjobb esetben is csupán az állami szükséghelyzetből fakadó közigazgatási „védelmi intézkedés”. *Kajafás* főpapnak Jézus ügyében hangoztatott felfogása, hogy „jobb nekünk, hogy *egy* ember haljon meg a népért és az egész nép el ne vesszen”,²³⁸ méltó jelisége lehetne ugyan a determinizmus alapján felépülő büntető jognak, de nem a büntető *igazság* szava, mint ahogy a determinista büntető jog sem *büntető* jog.²³⁹ A determinista büntető jog is elrendelhet kivégzéseket és bebörtönzéseket, ezek azonban csak az egyik oldalról nézve képviselik „a társadalom védelmének” modern gondolatát, a másik oldalról

²³⁸ János evangéliuma, 11. rész, 50. vers.

²³⁹ Figyelemre méltó, hogy a determinista *Georg Jellinek* is belátja, hogy: „Eine jede Theorie, welche das Juristische vom Ethischen sondern will, muss an der Begründung der Schuld scheitern.” (*Die sozial-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Berlin, 2. kiadás, 1908. 56. l.). — V. ö. *Hermann Roeder*, Willensfreiheit und Strafrecht, Leipzig—Wien, 1932, 182. l.: „... (es ist eine) entscheidende Einsicht, dass... sittliche und strafrechtliche Schuld eine innere und untrennbare Einheit bilden.“

az ember-áldozatok idejétmúlt barbár intézményének szellemi örököseiként jelennek meg. Mert az igazságosság megszűnik igazságosságnak lenni, ha akármilyen magas árért bár, de mégis eladja magát.²⁴⁰

Elképzelhetjük azt is, hogy az állami jogrendszert valahol — az igazságosság elvének teljes kikapcsolásával — tisztán a „népi vagy faji szolidaritás” és a társadalmi érdek gondolatára építik fel. Kérdezem azonban, hogy valóban érdeke-e a társadalomnak, hogy a társas lét legerősebb összetartó képesát, az igazságosságot, szervezetéből kidobják? És nincs-e igaza Szent Ágostonnak abban, hogy az igazságosság nélkül az államok nem egyebek, mint nagy rablóbandák? Egy bizonyos, és ez az, hogy az állami élet legvégzetesebb zavarairól van szó akkor, mikor a népi vagy faji szolidaritás az igazságossággal összeütközik. Az igazságosság útjának elhagyása az állam szellemi alapjait rendíti meg: „Justitia regnorum fundamentum.”

A magyar büntető jog 1908 óta ismételten hivatkozott a társadalom védelmének gondolatára; védelmi intézkedései azonban egyúttal a bűnhődés és az igazságos megtorlás elvét is képviselik s így nem kifogásolhatók. Nagyobb baj, hogy a legújabb időkben külső célszerűséget szolgáló közigazgatási intézkedések védelmére túlságosan bőkezűen osztogatják a súlyos büntetésekkel való fenyegetéseket. E fenyegetések annál súlyosabbak szoktak lenni, minél kevesebb kilátásuk van arra, hogy véletlenül adódó esetektől eltekintve, általánosan végrehajthatók legyenek. Ez az eljárás a büntetés erkölcsi súlyának csökkentéséhez vezethet. Nem volna-e jobb a nehezen végrehajtható intézkedéseket előrelátóbb és könnyebben megvalósítható rendelkezésekkel pótolni? Ezek a büntető jognak ijesztés céljára való felhasználását mellőzhetővé tennék. Nem az igazságosságnak, hanem a társadalom védelmének célját szolgálja a rögtönbíráskodás is. Ez azonban annyiban mégis igazságos, hogy bár nagyon keményen, de mégis nem teljesen ártatlant, hanem bűnöst büntet. Igazságtalanságát csak az teszi kirívóvá,

²⁴⁰ Kant, *Rechtslehre*, II. Teil, E, Cassirer-kiadás, Werke VII, 139. l.: „... die Gerechtigkeit hört auf eine zu sein, wenn sie sich für irgend-einen Preis waggibt.”

ha egyébként a bíróságok főbenjáró ügyekben is aránylag enyhe ítéleteket hoznak.²⁴¹

Az igazságosságnak még a látszatát is nélkülözi viszont a túszok kivégeztetése. Az sem hihető, hogy célszerű volna, mert túlságosan erős erkölcsi felháborodást támaszt az ellen, aki ehhez a kétségbeesett eljáráshoz folyamodik. Ilyen és más hasonló „háborús represszáliák” alkalmazását azonban a háború nemzetközi joga megengedi. A háborús nemzetközi jog egyáltalában inkább a „háborús szükség”, mint a humanitás és az igazságosság szavára hallgat. Kétségtelen azonban, hogy éppen ez a jog a legtokéletlenebb jog: nem Justitia istennő fenéges testvére, hanem a brutális hatalom maszatos szolgálóleánya.

Mégsem kell azt hinni, hogy a háborúnak ne volna semmi köze az erkölshöz, a humanitáshoz és az igazságossághoz. A háború a katonától — és ma már az egész néptől is — az önfeláldozásig terjedő odaadó kötelességteljesítést kívánja meg. Ennek az erkölcsi kötelességnek tiszta légkörébe azonban csupán a lovagias hadviselés illik bele. Annak a katonának a lelkében, aki akár önként, akár parancsra, bestiális alávalóságokat követ el, előbb-utóbb meg fog inogni az az erős hit, hogy tiszta, mocsoktalan és igaz ügyért harcol; pedig ez a hit az önfeláldozásig menő katonai kötelesség teljesítéséhez nélkülözhetetlen. Ha megdől s ha azok az erkölcsi gátlások is megszűnnek, amelyek a véres öldöklést mégis csak *emberek* harcává tették, akkor a háború a legalantasabb ösztönök vad orgiájává válik: állattá aljasul az ember.

Hogy ebben a mostani háborúban a valóság nem fog messze elmaradni ettől a Dante tollára illő képtől, előrelátható volt.²⁴² Mert hiszen a terrorisztikus diktatúra háborúja is a

²⁴¹ Az, hogy a *magánjog és a büntető jog* — a köz- és közigazgatási joggal ellentétben, — ilyen szoros kapcsolatban van a szabad akarat problémájával és az egyéniség elvével, újabb bizonyíték a mellett a felfogásom mellett, amelyet „*A jogrendszer tagozódásának problémája*” c. akadémiai felolvasásomban (Értekezések, V. köt., 2. szám, Budapest, 1937) fejtettem ki és amely szerint nemesak a szűkebb értelemben vett magánjog, hanem az anyagi büntetőjog is, az „állam jogával” szemben álló „magánosok jogához” tartozik.

²⁴² Példája ez is a szellemi összefüggések előrelátható voltának, amiről a IV. fejezet végén volt szó.

saját képére van teremtve. Attól a hatalomtól, amely saját polgáraiban nem tiszteli az embert, amely terror-legényekkel és koncentrációs táborokkal dolgozik, nem várható, hogy meghajoljon az ellenséges katona s az ellenséges polgár emberi méltósága előtt. Nem meglepő tehát, hogy az európai kultúra kivirágzása óta aligha viseltek ilyen brutális módszerekkel, ilyen könyörtelen durvasággal háborút, mint ma. Igaza lehet még annak a sötét jóslatnak is, hogy „ebben a háborúban nem győzők és legyőzöttek, hanem életben maradók és elpusztítottak lesznek”.²⁴³

S ebben a rettenetes viharban, ebben a vérzivataros fergetegben, — mint parányi pont a Végtelenben — ott áll a maga szabad akaratával az Ember. Elhagyottan? Talán nem. De még ha a Gondviselés örök kegyelme — a *gratia irresistibilis* — elhagyná is, megfogódzhatik szabad akaratában. Ellentállhat. Ha kell, a fizikai lét feláldozásával is.

Az egyre fokozódó erkölcsi napfogyatkozás homályában felemelő a német nép nagy szellemi vezérére, — több mint száz év előtti szellemi vezérére — a königsbergi szíjgyártó mester fiára, *Immanuel Kantra* hivatkozni. Kantra, akiről azt írja *Heinrich von Treitschke*, hogy „árnya páncélba-öltözötten harcolt azoknak a vitéz brandenburgi parasztlegényeknek a csatasorában, akik Grossbeerennél és Dennewitznél földjük és házuk szabadságát kivívták, s akik soha egy sort sem olvastak a nagy filozófustól; de a kategorikus imperativusz nélkül Poroszország leigázva maradt volna”.²⁴⁴ Kantra, akinek az árnya — páncélba-öltözötten — talán a mai kemény időkben is itt jár köztünk: kategorikus imperativuszának szelleme bizonyára ott lángolt a Sztalingrád alatt „kiírtott” német hősök lelkében is. Kantra, akinek haldoklásában egyik utolsó mondása volt, hogy „a humanitás iránti érzéke még nem hagyta el”. Kant pedig ezt hirdeti jogtanában: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben”.²⁴⁵

²⁴³ Részlet *Hitler Adolf* 1943. január 30-i kiáltványából.

²⁴⁴ *Treitschke: Der Sozialismus und seine Gönner*, 1874. (E. Thier: *Wegbereiter des deutschen Sozialismus. Eine Auswahl aus ihren Schriften*, Stuttgart, 1940, 254. l.)

²⁴⁵ *Rechtslehre*, II. Teil, E. Cassirer-kiadás, Werke VII, 139. l.

E mondás ugyanazt a gondolatot fejezi ki, mint az a sokszor lemosolygott jelszó, hogy: „*Fiat iustitia, pereat mundus* — inkább a világ pusztuljon el, mint az igazságosság!” Valóban, ha az erkölcsi világrend összedől, akkor az értékektől megfosztott, közömbös természet sivár térségein üvöltő fenevadak pusztíthatják egymást, de semmi értelme sincs annak, hogy „*emberséges ember*” — kinek lelkében világító és irányító fénnel izzik a kiolthatatlan isteni szikra — éljen ezen a Földön.



TARTALOM:

	Oldal
I. Szabad akarat és filozófiai világkép — — — —	3
II. Az új kultúrfilozófia világképe — — — —	14
III. Szellem, lélek és test szerepe az akaratban — — —	26
IV. A „választás” szabadsága — — — — —	42
V. Atomfizika és szabad akarat — — — — —	54
VI. Rickert és N. Hartmann felfogása a szabad akaratról	61
1. Rickert felfogásának bírálata — — — — —	64
2. Hartmann felfogásának bírálata — — — — —	89
VII. A szabad akarat és a jog — — — — —	143